وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ (الحج ٢٨)

اور جو چوپائے اللہ نے ان کو دیے ہیں، خاص دنوں میں ان پر اللہ کا نام ذکر کریں۔

تالیف

فضیلۃ الشیخ ابوفوزان کفایت اللہ سنابلی حفظہ اللہ

اسلامک انفارمیشن سینٹر، ممبئی

اسلامک انفارمیشن سینٹر اپنی ابتداء سے ہی بدعات وخرافات سے پاک خالص دین کی اشاعت کے لیے کوشاں ہے۔قرآن وسنت ہماری دعوت کی اساس اور منہج سلف سے وابستگی ہمارا مسلک ہے۔ وہ تمام افراد اور تنظیمیں جو قرآن و سنت کی بالادستی،توحید کے غلغلہ،شرک وبدعات کے قلع قمع اور مسلک اہل حدیث کے فروغ کے لیے کام کررہی ہیں ہم ان کے ہر ممکن تعاون کے لیے تیار ہیں اور ان سے ہر ممکن تعاون کی درخواست کرتے ہیں۔ہم چاہتے ہیں کہ ممبئی اور مضافات میں ہورہے دعوتی کام کی تنظیم کی جائے۔ وہ افراد جو انفرادی طور پر دعوت کا کام کررہے ان کی تربیت ہو،ان کو علمی سپورٹ اور دعوتی مواد فراہم کیا جائے۔

ہم چاہتے ہیں کہ دعوت دین کو ابلاغ اور ترسیل کے جدید وسائل سے آراستہ کیا جائے۔تاکہ ہماری دعوت ان وسائل کے ذریعہ دنیا کے ایک ایک کونے تک پہنچ سکے۔

امت کا دعوتی محاذ بہت وسیع ہے۔تعلیمی،معاشی،فلاحی،سماجی،،سیاسی،اخلاقی اعتقادی،فروعی سارے دعوت کے میدان ہیں۔کوئی ایک تنظیم یا بعض افرادا کیلےان سارے دعوتی میدانوں کا حق ادانہیں کرسکتے ۔اس لیے وہ تمام افراد اور وہ ساری تنظیمیں جو دعوت کے مختلف میدانوں میں سرگرم ہیں سب کی سب حوصلہ افزائی کی مستحق ہیں۔اوران ساری تنظیموں کے درمیان جب تک تعامل کا راستہ ہموار نہیں ہوگا دعوت کا حق ادانہیں کیا جاسکتا۔

ہم اللہ کے دین کو سارے ادیان پر اور رسول کی اطاعت کو ساری اطاعتوں پر غالب کرنے کے لیے کام کررہے ہیں۔ ہم اس بات کا آپ کو پورا یقین دلاتے ہیں کہ اپنے علم اور استطاعت کی آخری حدوں تک ہم اس مشن کو خالص قرآن وسنت کی بنیادوں ہی پر آگے بڑھائیں گے۔کون سی زمیں ہمیں پناہ دے گی اور کون سا آسمان ہم پر سایہ کرے گا اگر اس مشن کا آگے بڑھانے میں ہم اللہ اوراس کے رسول کی مخالفت شروع کردیں۔

فی الحال ممبئی ہماری دعوتی ترجیح ہے۔اس سے آگے بڑھ کر پورے ہندستان،اوراس سے بھی آگے بڑھ کر پوری دنیا میں اپنا دعوتی نیٹ ورک پھیلا دینے کا ہمارا ارادہ ہے۔اس مرحلہ میں یہ بات شاید بڑی لگےلیکن اللہ کے فضل سے کچھ بھی بعید نہیں۔اور ہم اس کی رحمت سے بالکل بھی مایوس نہیں۔ویسے بھی ہر بڑے سفر کی شروعات ایک چھوٹے قدم سے ہوتی ہے ۔اور ہم تو پھر بھی اس سفر کی بہت سے پڑاو پار کرچکے ہیں۔اللہ کا فضل،ہمارے عزائم اور آپ کا تعاون ساتھ ہوجائیں تو ہمارے یہ خواب اپنی تعبیروں تک پہنچ سکتے ہے۔

اللہ ہمارے عزائم اور آپ کے تعاون کو اخلاص اور نصرت سے نوازے۔

چار دن قربانی

(کتاب وسنت کی روشنی میں)

از

ابوالفوزان کفایت اللہ السنابلی

ناشر

اسلامک انفارمیشن سینٹر، کرلا، ممبئی

نام کتاب	:	**چاردن قربانی کتاب وسنت کی روشنی میں**
مؤلف	:	**ابو الفوزان کفایت اللہ سنابلی**
ناشر	:	اسلامک انفارمیشن سینٹر، ممبئی
اشاعت	:	2019ء
تعداد	:	1000
قیمت	:	100/روپے

ملنے کے پتے :-

☆اسلامک انفارمیشن سینٹر، ممبئی

☆عمری بک ڈپو، نزد مدرسہ تعلیم القرآن، اشوک نگر، کرلا، ممبئی

☆مدرسہ رحمانیہ سلفیہ، کملا رامن نگر، بیگن واڑی، گوونڈی، ممبئی

☆مدرسہ تنویر الاسلام، سعد اللہ پور، پوسٹ کسمھی، سدھارتھ نگر، (یو، پی)

☆مرکز مکتبہ الاسلام، ایوان ہمدرد، مسلم چوک، گلبرگہ، کرناٹک، انڈیا

فہرست مضامین

باب دوم:

چار دن قربانی سے متعلق اقوالِ سلف صالحین

باب سوم:

صرف تین دن قربانی کے موقف کی حقیقت

ضمیمہ: دعائے قربانی ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي... الخ﴾ والی حدیث کی تحقیق

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ ناشر

قربانی اسلامی شعائر میں سے ہے، یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ہمارے پیارے نبی حضرت محمد ﷺ کی سنت ہے، چونکہ یہ خالص عبادت ہے اس لئے اسے ویسے ہی انجام دینا چاہئے جیسے شرعی دلائل سے ثابت ہے۔

پیش نظر کتاب میں قربانی کے مسائل سے متعلق ایک خاص مسئلہ ''ایام قربانی'' پر بحث کی گئی ہے،اور کتاب وسنت وآثار سلف کی روشنی میں ثابت کیا گیا ہے کہ عیدالاضحیٰ کے موقع پر چار دن (۱۰،۱۱،۱۲،۱۳ ذی الحجہ) تک قربانی مشروع ہے۔

کتاب کے مؤلف جماعت کے ایک بہترین عالم اور اسلامک انفارمیشن سینٹر ممبئی کے باحث ومحقق شیخ کفایت اللہ سنابلی حفظہ اللہ ہیں ،تالیف وتصنیف کی دنیا میں آپ کی ایک ممتاز پہچان ہے، اسی لئے ہم بجا طور پر یہ کہنے کا حق رکھتے ہیں کہ ان شاء اللہ یہ کتاب علماء کرام، طالبان علوم نبویہ اور عوام الناس کے لئے ضرور فائدے مند ثابت ہوگی۔

اسلامک انفارمیشن سینٹر سے اس سے قبل بھی آپ کی کئی گراں قدر کتب شائع کی جاچکی ہیں اوراب ہم اس علمی وتحقیقی کتاب کو بھی شائع کرنے کی سعادت حاصل کررہے ہیں۔

ہم اپنے تمام معاونین ومحسنین کا شکریہ ادا کرنے کے ساتھ ساتھ محترم شیخ کفایت اللہ سنابلی حفظہ اللہ کے بھی شکر گزار ہیں کہ وہ اس طرح کی علمی خدمات سے ہم سب کو نوازتے رہتے ہیں، ہم اللہ سے دعا کرتے ہیں کہ اللہ ان کی اس کتاب کو مقبول خاص و عام بنائے ،اور ہم سب کی علمی و عملی کاوشوں اور خدمات کو قبول فرمائے۔آمین یارب العالمین

والسلام

حافظ خلیل سنابلی

داعی : اسلامک انفارمیشن سینٹر، ممبئی

باب 1

چار دن تک قربانی کی مشروعیت

اس باب میں چار دن قربانی سے متعلق دلائل کا تذکرہ ہوگا اور بتلایا جائے گا کہ چار دن قربانی، قرآنی آیات اور متعدد احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، نیز کئی ایک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے اور قیاس صحیح اور دلالتِ لغت سے بھی اسی موقف کی تائید ہوتی ہے۔

فصل 1

چار دن تک قربانی کی مشروعیت پر قرآنی آیات

پہلی آیت:

سورۃ البقرہ میں اللہ تبارک و تعالیٰ عرفات و مزدلفہ سے حجاج کرام کی واپسی کے بعد قیامِ منیٰ کے دوران میں انھیں خصوصیت کے ساتھ اپنے ذکر کا حکم دیتے ہوئے ایک جگہ فرماتا ہے:

﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [البقرة: ٢٠٣]

''یعنی تم گنتی کے چند دنوں میں اللہ تعالیٰ کو یاد کرو، پس جو کوئی دو دن گزار کر (منیٰ سے) جلدی روانہ ہونا چاہے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور جو دیر میں نکلنا چاہے (یعنی تین دن گزار کر) تو اس پر بھی جو پرہیز گاری کرے کوئی گناہ نہیں ہے۔''

اس آیتِ کریمہ میں باتفاقِ مفسرین ﴿أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ سے ایامِ تشریق یعنی ذی الحجہ کی ۱۱، ۱۲، ۱۳ تاریخ مراد ہے۔ چنانچہ علامہ قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر (۳/ ۱) میں لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو گنتی کے چند دنوں میں اپنے ذکر کا حکم دیا

ہے اور یہ (گنتی کے دن) یوم النحر (قربانی کے دن، یعنی دس ذی الحجہ) کے بعد کے تین روز ہیں جن میں یوم النحر داخل نہیں ہے، کیوں کہ اس بات پر لوگوں کا اجماع ہے کہ قربانی کے دوسرے دن (یعنی گیارہ تاریخ کو) کوئی حاجی منیٰ سے کوچ نہیں کرسکتا، اور اگر یوم النحر ﴿أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ میں داخل ہوتا تو پھر (بموجبِ حکم قرآنی) عجلت باز کے لیے گیارہ کو منیٰ سے کوچ کرنا درست ہوتا، کیوں کہ وہ گنتی کے (تین دنوں میں سے) دو روز گزار چکا ہے۔ (اور اللہ تعالیٰ نے دو روز گزار چکنے کے بعد منیٰ سے کوچ کرنے کی اجازت دی ہے)۔"

"تفسیر طبری" (۲/ ۱۷۶) میں امام طبری اس سلسلے میں یوں رقمطراز ہیں:

"﴿أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ جمرات کو کنکری مارنے کے ایام ہیں، جیسا کہ مفسرین کے اقوال سے واضح ہے، چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ "یہ گنتی کے ایام" ایام تشریق ہیں جو قربانی کے دن کے بعد تین روز ہیں۔ امام مالک، ضحاک و دیگر اہلِ علم سے بھی یہی منقول ہے۔"

نیز "أحكام القرآن" (۱/ ۱۴۱) میں امام ابن العربی فرماتے ہیں:

"﴿أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ سے مراد ایامِ منیٰ ہیں جو یوم النحر کے علاوہ تین دن ہیں، کیوں کہ یہ اقل جمع ہے، نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے اسے بیان کرکے ہر طرح کے اشکال کو ختم کردیا۔"

یہی نہیں بلکہ امام رازی "تفسیر کبیر" (۵/ ۲۰۸) میں، علامہ شوکانی "فتح القدیر" (۱/ ۲۰۵) میں اور دیگر اہلِ علم نے ﴿أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ کے ایامِ تشریق ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے۔

نصوصِ بالا سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ آیتِ کریمہ میں وارد ﴿أَيَّامٍ

﴿مَعْدُودَاتٍ﴾ سے باجماعِ امت ایامِ تشریق یعنی ذی الحجہ کی ۱۱، ۱۲، ۱۳ کی تاریخ مراد ہے، تو اب یہ پتا کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان گنتی کے دنوں میں اپنے ذکر کا جو حکم دیا ہے اس سے کیا مراد ہے؟ سو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس آیت میں اگر چہ ''ذکر'' کا لفظ مطلق وارد ہوا ہے، لیکن اسی سلسلے کی دوسری آیت، جو سورت حج میں وارد ہوئی ہے، اس سے ذکر کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ اس سے مراد ایامِ تشریق میں قربانیاں ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا ہے، چنانچہ اس سلسلے میں علامہ ابن کثیر اپنی تفسیر (مختصر تفسیر ابن کثیر: ۱/ ۱۸۳) میں رقمطراز ہیں:

''﴿أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قربانی کے جانوروں کو ذبح کرتے وقت ان پر اللہ کا نام لیا جائے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اس سلسلے میں راجح امام شافعی کا مسلک ہے کہ قربانی کا وقت یوم النحر سے لے کر ایام تشریق کے آخری دن (یعنی ۱۳) تک ہے۔''

نیز امام رازی نے اپنی تفسیر (۵/ ۲۰۸) میں اس آیت کے ضمن میں علامہ واحدی کا یہ قول نقل کیا ہے:

''ایامِ تشریق یوم النحر کے بعد کے تین دن ہیں۔ یوم النحر کے ساتھ یہ تینوں دن بھی قربانی کے ایام ہیں۔''

دوسری آیت:

اسی سلسلے میں ایک دوسری آیت سورت حج میں وارد ہوئی ہے جس میں اللہ تعالیٰ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو حج کی منادی کا حکم دیتے ہوئے، نیز حج کے فوائد کا ذکر کرتے ہوئے فرماتا ہے:

﴿وَ اَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّ عَلٰی كُلِّ ضَامِرٍ

يَّأْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ ﴿۲۷﴾ لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا وَ اَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيْرَ﴾ [الحج: ۲۷۔ ۲۸]

''یعنی اے ابراہیم! تو لوگوں میں حج کی منادی کردے، وہ پیادہ اور دبلی پتلی اونٹیوں پر سوار دور دراز راستوں سے تیرے پاس آئیں گے، تاکہ اپنے نفع کے کاموں کو دیکھیں اور جو چوپائے اللہ نے ان کو دیے ہیں خاص دنوں میں ان پر اللہ کا نام ذکر کریں۔ پھر تم اس میں سے خود کھاؤ اور محتاج فقیروں کو بھی کھلاؤ۔''

اس آیتِ کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ﴾ میں جانوروں پر اللہ کا نام لینے کا حکم دیا ہے۔ ان ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ﴾ سے جمہور مفسرین کے نزدیک ایامِ تشریق مراد ہیں۔ چنانچہ امام رازی (التفسیر الکبیر: ۲۳/ ۳۰) امام ابن کثیر (مختصر تفسیر ابن کثیر: ۲/ ۵۴۰) اور دیگر مفسرین و شارحینِ حدیث نے ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ﴾ کے سلسلے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس سے مراد یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔

امام رازی سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اسی قول کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''ابو مسلم نے بھی اسے اختیار کیا ہے اور یہی ابو یوسف و محمد کی بھی رائے ہے۔ ان دنوں کو ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ﴾ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دن عربوں کے نزدیک قربانی کے ایام کی حیثیت سے جانے جاتے تھے۔''

نیز امام ابن کثیر رحمہ اللہ کے بقول یہ امام احمد رحمہ اللہ کا بھی ایک قول ہے اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر (فتح القدیر: ۱/ ۲۰۵) میں ابن زید کی طرف بھی اس قول کی نسبت فرمائی ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی ''فتح الباري'' (۲/ ۴۵۸) میں

حنفیت کے عظیم علم بردار علامہ طحاوی کی طرف اس قول کی نسبت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''امام طحاوی نے ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ سے یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن کو مراد لینا اس لیے راجح سمجھا ہے کہ یہ آیت بتاتی ہے کہ ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ قربانی کے دن ہیں۔''

اور قربانی کے دن یہی چاروں دن: دسویں ذی الحجہ اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔ امام قرطبی اپنی تفسیر (۱۲/ ۴۱) میں ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ میں اللہ کا ذکر کرنے کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ان ایام میں اللہ کا ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ قربانی کو ذبح یا نحر کرتے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے، مثلاً یہ دعا پڑھی جائے: ''باسم اللّٰه و اللّٰه أكبر اللهم منك و لك'' ۔ساتھ ہی یہ آیت پڑھی جائے: ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي... الآية﴾۔ کفار (جانوروں) کو اپنے بتوں کے نام پر ذبح کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمایا کہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا ضروری ہے۔''

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی اپنی تفسیر (۳/ ۴۴۸) میں اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر کچھ اسی انداز پر کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''مطلب یہ ہے کہ بندے اپنی قربانیوں کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیں، نیز اس سلسلے میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ ''ذکر'' ذبح کرنے سے کنایہ ہے، کیوں کہ یہ اس سے جدا نہیں ہوتا، اور اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ سے پتا چلتا ہے کہ ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ ایامِ نحر ہیں۔''

مولانا انعام اللہ صاحب قاسمی حفظہ اللہ اپنے رسالہ ''ایامِ قربانی'' میں اللہ تعالیٰ کے

اس قول کی مزید وضاحت کے لیے امام رازی اور علامہ خطابی کے اقوال کونقل کرنے کے بعد صفحہ (۲۴۳) میں لکھتے ہیں:

''اس حکمت کا یہ مفہوم ہوا کہ ایامِ منیٰ یعنی یوم النحر کے بعد تین دن دورِ جاہلیت ہی سے قربانی کے دن تھے جن کو شریعتِ اسلامیہ نے برقرار رکھا اور ان کی تعداد میں کوئی کمی بیشی نہیں کی۔ البتہ صرف اس میں تبدیلی کر دی کہ پہلے لوگ اپنی قربانیاں بتوں کے نام پر کرتے تھے اور اسلام نے اللہ کے لیے مخصوص کر دیا۔''

سورت حج آیت نمبر (۲۸) پر نظر غائر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام خطابی نے مذکورہ بالا سطور میں جو حکمت بیان کی ہے، اسی کے پیشِ نظر اس آیت کا نزول ہوا تھا۔ ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ پہلے سے معلوم دن وہی ہیں جن میں ایامِ جاہلیت کے لوگ طواغیت کے ناموں پر قربانیاں کیا کرتے تھے اور ان قربانیوں کا گوشت خود نہیں کھاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ قربانیاں تو تم انھیں دنوں میں کرو جن دنوں میں پہلے کیا کرتے تھے، مگر بتوں کے نام کے بجائے اللہ کا نام لے کر کیا کرو اور ان میں سے کھلاؤ بھی اور کھاؤ بھی۔ گویا اس آیت کا مقصدِ نزول، ایامِ تشریق کو ایامِ قربانی ثابت کرنا ہے اور بس، اور ایامِ تشریق باتفاقِ علماء و باجماعِ امت یوم النحر کے بعد تین دن: گیارہ، بارہ، تیرہ ذی الحجہ ہیں۔

اہم نوٹ:

اس فصل کی پوری بحث الفاظ سمیت استاذ محترم ڈاکٹر مفضل مدنی حفظہ اللہ کے ایک فتوے سے منقول ہے۔[1]

[1] دیکھیں: مجلّہ ''التوعیۃ'' نئی دہلی ستمبر ۱۹۹۱ء (ص: ۳۶)

فصل 2

چار دن قربانی کی مشروعیت پر احادیثِ صحیحہ

پہلی حدیث: ((حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ)):

امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۵۸ھ) نے کہا:

"أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدَانَ، أنبأ أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ، ثنا الْحَارِثُ بْنُ أَبِي أُسَامَةَ، ثنا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، أَنَّ نَافِعَ بْنَ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَخْبَرَهُ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَدْ سَمَّاهُ نَافِعٌ فَنَسِيتُهُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ غِفَارٍ: ((قُمْ فَأَذِّنْ أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مُؤْمِنٌ، وَأَنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ أَيَّامَ مِنًى)) زَادَ سُلَيْمَانُ بْنُ مُوسَى: وَذَبْحٍ، يَقُولُ: أَيَّامُ ذَبْحٍ، ابْنُ جُرَيْجٍ يَقُولُهُ"[1]

"ایک صحابی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے ایک غفاری صحابی سے کہا: تم کھڑے ہو جاؤ اور اعلان کردو کہ جنت میں صرف مومن ہی جائیں گے اور ایامِ منیٰ (ایامِ تشریق) یہ کھانے پینے کے دن ہیں۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ ان کے استاذ سلیمان بن موسیٰ نے اسی حدیث کو

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (١٩/ ٣٦٨ رقم: ١٩٢٧٠ت) مركز هجر، وإسناده صحيح.

بیان کرتے ہوئے ذبح کے لفظ کا اضافہ کیا ہے۔ یعنی وہ یہ بھی روایت کرتے تھے کہ یہ ذبح (قربانی) کے دن ہیں۔"

اس حدیث کی سند صحیح ہے۔ اس کے راویوں کا مختصر تعارف ملاحظہ ہو:

❁ نافع بن جبیر النوفلی:

صحابیِ رسول سے اس حدیث کو نقل کرنے والے نافع بن جبیر النوفلی ہیں، آپ بخاری و مسلم سمیت کتبِ ستہ کے رجال میں سے ہیں اور بالاتفاق ثقہ امام ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۲ھ) نے ان کے بارے میں محدثین کے اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا ہے:

"ثقة فاضل"[1] "یہ ثقہ فاضل ہیں۔"

❁ عمرو بن دینار المکی:

آپ بھی بخاری و مسلم سمیت کتبِ ستہ کے رجال میں سے ہیں اور بالاتفاق ثقہ اور زبردست امام ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۲ھ) نے ان کے بارے میں محدثین کے اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا:

"ثقة ثبت"[2] "یہ ثقہ ثبت ہیں۔"

❁ سلیمان بن موسیٰ القرشی:

آپ صحیح مسلم اور سننِ اربعہ کے رجال میں سے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ بہت بڑے فقیہ اور امام ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ نے انھیں "الإمام الكبير" یعنی بہت بڑے امام اور "مفتی دمشق" کہا ہے۔[3]

---

[1] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم (٧٠٧٢)

[2] تقريب التهذيب لابن حجر (رقم: ٥٠٢٤)

[3] سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/ ٤٣٣)

امام ابن سعد رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۰ھ) نے کہا:

”كان ثقة“[1] ”یہ ثقہ تھے۔“

امام ابن عدی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۶۵ھ) نے کہا:

”وَهو عندي ثبت صدوق“[2]

”یہ میرے نزدیک ثبت اور صدوق ہیں۔“

امام دارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۸۵ھ) نے کہا:

”سليمان بن موسىٰ، من الثقات الحفاظ“[3]

”سلیمان بن موسیٰ حفاظ اور ثقہ لوگوں میں سے ہیں۔“

اس کے علاوہ اور بھی متعدد محدثین نے انھیں ثقہ کہا ہے۔ بعض سے معمولی جرح منقول ہے، لیکن صریح اور واضح توثیق کے بالمقابل اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اس راوی سے متعلق ہم نے مکمل تحقیقی بحث اپنی دوسری کتاب ”أنوار البدر في وضع اليدين على الصدر“ (ص: ۱۸۷ ۔ ۲۰۹) میں پیش کر رکھی ہے۔[4]

فائدہ:

امام سلیمان بن موسی رحمہ اللہ اپنی روایت کردہ حدیث کے مطابق یہ فتویٰ بھی دیتے تھے کہ قربانی کے کل چار دن ہیں، كما سيأتي۔

عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج:

آپ بھی بخاری و مسلم سمیت کتب ستہ کے رجال میں سے ہیں اور زبردست

[1] الطبقات لابن سعد (۷/ ۳۱۸)

[2] الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٤/ ٢٦٢)

[3] علل الدارقطني (١٥/ ١٤)

[4] نیز دیکھیں: غاية التحقيق في تضحية أيام التشريق (ص: ٤١ تا ٥٤) از علامه ومحدث محمد رئيس ندوی رحمہ اللہ.

ثقہ راوی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۲ھ) نے ان کے بارے میں محدثین کے اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا ہے:

"ثقة فقيه فاضل"[1] "ثقہ فقیہ فاضل ہیں۔"

آپ زبردست ثقہ ہونے کے باوجود مدلس بھی ہیں، لیکن یہاں آپ نے بالجزم زیادتی والی بات کی نسبت براہِ راست اپنے استاذ سلیمان بن موسیٰ کی طرف کی ہے، لہٰذا یہاں تدلیس کے اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ایک شبہہ کا ازالہ:

ایک شخص ہماری اس بات کو سمجھ ہی نہیں سکا اور لفظ "بالجزم" سے چپک کر یہ کہنے لگا کہ مدلس اگرچہ بالجزم "قال" کہے تو یہ سماع پر دلالت نہیں کرتا۔

عرض ہے کہ یہ بات ان مقامات پر کہی جاسکتی ہے جہاں مدلس راوی عمومی طور پر کوئی روایت بیان کر رہا ہو، لیکن جب ایک مدلس راوی اپنی ایک روایت بیان کرتے ہوئے اسی کی سند یا متن کے کسی اختلاف کی طرف نشاندہی کرتے ہوئے کسی ایک خاص راوی کی طرف کوئی بات منسوب کرے تو یہ تدلیس کا موقع ومحل نہیں ہے، کیوں کہ اس حالت میں ایک محدث کا مقصود ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ خود اس راوی کا تعین کر دے جس نے مختلف الفاظ بیان کیے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے یہاں ابن جریج کو مدلس بتا کر ان کے عنعنہ پر کوئی اعتراض نہیں کیا ہے، بلکہ سلیمان بن موسیٰ کے اوپر ارسال کی بات کہی ہے جس کا جواب آگے آرہا ہے۔

❁ روح بن عبادۃ القیسی:

آپ بھی بخاری ومسلم سمیت کتبِ ستہ کے رجال میں سے ہیں اور زبردست

---

[1] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم (٤١٩٣)

ثقہ راوی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۲ھ) نے ان کے بارے میں محدثین کے اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا ہے:

"ثقة فاضل له تصانيف"[1] "ثقہ فاضل ہیں، ان کی کئی تصانیف ہیں۔"

الحارث بن ابی اسامۃ التمیمی:

- امام ابراہیم بن اسحاق الحربی رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۸۵ھ) نے کہا:

"اسمع منه فإنه ثقة"[2] "ان کی حدیث سنو، یہ ثقہ ہیں۔"

- امام دارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۸۵ھ) نے کہا:

"صدوق"[3] "یہ سچے ہیں۔"

- خطیب بغدادی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۶۳ھ) نے کہا:

"كان ثقة"[4] "یہ ثقہ تھے۔"

- ایک سند جس میں حارث بھی ہیں، اس کے بارے میں امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (المتوفی ۴۶۳) نے کہا:

"رجال إسناد هذا الحديث ثقات كلهم"[5]

"اس سند کے تمام رجال ثقہ ہیں۔"

- امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۴۸ھ) نے کہا:

"الحارث نفسه ثقة"[6] "حارث فی نفسہ ثقہ ہیں۔"

---

[1] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم (١٩٦٢)

[2] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (٨/ ٢١٨) وإسناده صحيح.

[3] سؤالات الحاكم للدارقطني (ص: ٢٩٠)

[4] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (٨/ ٢١٨)

[5] الإنصاف لابن عبد البر (ص: ١٧٦)

[6] تاريخ الإسلام ت بشار (٦/ ٧٣٢)

تنبیہ:

نومولود جماعت المسلمین یعنی فرقہ مسعودیہ کے امیر محمد اشتیاق نے زیرِ بحث حدیث کوضعیف ثابت کرنے کے لیے کہا ہے:

''حارث بن ابی اسامہ کا حال معلوم نہیں۔''[1]

عرض ہے کہ سطور بالا میں حارث بن ابی اسامہ کی توثیق پیش کی جا چکی ہے، اس سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حارث بن ابی اسامہ معروف ثقہ راوی ہیں، وہیں یہ بھی پتا چلا کہ فرقہ مسعودیہ کے اشتیاق صاحب نے اپنی لاعلمی کو دلیل کی حیثیت دے دی ہے۔ اگر موصوف کو حارث بن ابی اسامہ کا حال نہیں معلوم تھا تو آں جناب اپنی نادانی کے اظہار ہی پر اکتفا کرتے، لیکن اس سے آگے بڑھ کر علی الاطلاق یہ فیصلہ کر دینا کہ فلاں راوی کا حال معلوم ہی نہیں، اور یہ روایت ضعیف ہے، جہالت در جہالت ہے۔

احمد بن عبید بن اسماعیل الصفار البصری:

خطیب بغدادی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۶۳ھ) نے کہا:

"كان ثقة ثبتا"[2] ''یہ ثقہ اور ثبت تھے۔''

امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۴۸ھ) نے کہا:

"الحافظ الثقة"[3] ''یہ حافظ اور ثقہ تھے۔''

امام سیوطی رحمہ اللہ (المتوفی: ۹۱۱ھ) نے کہا:

"الْحَافِظ الثِّقَة"[4] ''یہ حافظ اور ثقہ تھے۔''

---

[1] کیا خصی جانور کی قربانی جائز ہے؟ (ص: ۱۶)

[2] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (٤/ ٢٦١)

[3] تذكرة الحفاظ للذهبي (٣/ ٨٧٦)

[4] طبقات الحفاظ للسيوطي (ص: ٣٥٩)

امام ابن العماد رحمہ اللہ (المتوفی: ۱۰۸۹ھ) نے کہا:

"الحافظ الثقة"[1] "یہ حافظ اور ثقہ تھے۔"

تنبیہ:

نومولود جماعت المسلمین یعنی فرقہ مسعودیہ کے امیر محمد اشتیاق نے زیرِ بحث حدیث کو ضعیف ثابت کرنے کے لیے کہا:

"احمد بن عبید پر بھی کلام ہے، صرف ابن حبان نے اپنی عادت کے مطابق ثقہ کہا ہے (تہذیب)۔"[2]

عرض ہے کہ یہ محمد اشتیاق صاحب کی نری کم علمی ہے، کیوں کہ اس راوی کا تذکرہ تہذیب میں ہے ہی نہیں، اشتیاق صاحب نے غفلت کی وجہ سے یہاں کسی اور راوی کو سمجھ لیا ہے۔ بہرحال یہ راوی ثقہ ہیں اور ہمارے علم کی حد تک دنیا کے کسی بھی محدث نے ان پر سرے سے کوئی جرح کی ہی نہیں ہے۔

علی بن احمد بن عبدان الشیرازی:

خطیب بغدادی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۶۳ھ) نے کہا:

"کان ثقة"[3] "یہ ثقہ تھے۔"

امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۴۸ھ) نے کہا:

"ثقة مشهور، عالي الإسناد"[4] "یہ مشہور ثقہ اور عالی الاسناد تھے۔"

امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۵۸ھ) نے اپنے ان استاذ کے طریق سے ایک روایت نقل کرکے کہا:

---

[1] شذرات الذهب لابن العماد (٤/ ٢٧٧)

[2] کیا خصی جانور کی قربانی جائز ہے؟ (ص: ۱۶)

[3] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (١١/ ٣٢٩)

[4] سير أعلام النبلاء للذهبي (١٧/ ٣٩٨)

"هذا إسناد صحيح"[1] "یہ سند صحیح ہے۔"

یعنی امام بیہقی رحمہ اللہ کے یہ استاذ ان کے نزدیک ثقہ ومعتبر تھے۔ والحمد للّٰه.

تنبیہ:

نومولود جماعت المسلمین یعنی فرقہ مسعودیہ کے امیر محمد اشتیاق نے زیرِ بحث حدیث کو ضعیف ثابت کرنے کے لیے کہا:

"علی بن احمد بن عبدان کون ہے؟ معلوم نہیں۔"[2]

عرض ہے کہ یہاں بھی اشتیاق مسعودی نے اپنی جہالت کو دلیل بنالیا۔ فإلی اللّٰه المشتکٰی.

اشتیاق مسعودی کو کون سمجھائے کہ جس راوی سے موصوف اپنی جہالت کا اعتراف کر رہے ہیں، وہ امام بیہقی رحمہ اللہ کے استاذ ہیں اور امام بیہقی سمیت متعدد محدثین کی نظر میں یہ ثقہ ہیں، نیز ہمارے علم کی حد تک دنیا کے کسی بھی محدث نے ان پر معمولی جرح بھی نہیں کی ہے۔

علامہ البانی رحمہ اللہ کے کلام پر تبصرہ:

علامہ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وهذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات، لكن ليس فيه قول: "وذبح" الذى هو موضع الشاهد، وإنما فيه أن ابن جريج رواه عن سليمان بن موسىٰ، يعني مرسلا، لأنه لم يذكر إسناده، فهو شاهد قوي مرسل للطرق الموصولة السابقة"[3]

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٦/ ١١٣)

[2] کیا خصی جانور کی قربانی جائز ہے؟ (ص: ١٦)

[3] الصحيحة (٥/ ٦٢١) تحت الرقم (٢٤٧٦)

’’اس کی سند صحیح ہے اور اس کے سارے رجال ثقہ ہیں، لیکن اس میں ’’ذبح‘‘ کا لفظ نہیں ہے جو محلِ شاہد ہے، بلکہ اس میں ہے کہ ابن جریج نے اسے سلیمان بن موسیٰ سے روایت کیا ہے یعنی مرسلاً۔ کیوں کہ انھوں نے اس کی سند ذکر نہیں کی ہے، تو یہ مرسل گذشتہ موصول طرق کے لیے قوی شاہد ہے۔‘‘

یعنی علامہ البانی رحمہ اللہ نے سلیمان بن موسیٰ کے اضافہ والی بات کو محض مرسل صحیح مانا ہے اور اسے دیگر موصول روایت کا شاہد تسلیم کرکے صحیح باور کیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک سلیمان بن موسیٰ کی زیادتی کو مرسل قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

علامہ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سلیمان بن موسیٰ نے اس کی سند ذکر نہیں کی ہے، لیکن یہ درست نہیں، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے اس کی صحیح سند ذکر کر دی ہے اور یہ وہی سند ہے جس سے پوری اصل روایت منقول ہے۔

دراصل زیرِ بحث حدیث کی روایت میں ابن جریج کے دو اساتذہ ہیں: ایک ’’عمرو بن دینار‘‘ اور دوسرے ’’سلیمان بن موسیٰ‘‘۔ اور ابن جریج کے ان دونوں اساتذہ نے زیرِ بحث روایت کو نافع بن جبیر سے نقل کیا ہے۔ اگر اس کی کوئی الگ سند ہوتی تو امام بیہقی رحمہ اللہ اسے الگ سے ذکر کرتے جیسا کہ اس کتاب میں ان کا معمول ہے، لیکن یہاں امام بیہقی رحمہ اللہ نے سلیمان بن موسیٰ سے اوپر کوئی الگ سند ذکر نہیں کی ہے، بلکہ صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا ہے کہ ’’سلیمان بن موسیٰ نے ایامِ ذبح کے الفاظ کا اضافہ کیا ہے۔‘‘ یہ طرزِ عمل اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کی سند یکساں ہی ہے۔

اس کو مثال سے یوں سمجھیں کہ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي الْأَوْبَرِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

يُصَلِّي قَائِمًا وَّقَاعِدًا، وَحَافِيًا وَّمُنْتَعِلًا"[1]

اس کے فوراً بعد امام احمد رحمہ اللہ نے کہا:

"حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، وَزَادَ فِيهِ: وَيَنْفَتِلُ عَنْ يَّمِينِهِ وَعَنْ يَّسَارِهِ"[2]

اب کیا کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے دوسرے طریق میں سفیان سے آگے کی سند مرسل ہے؟[3] ہرگز نہیں۔ بلکہ ہر شخص یہاں یہی کہے گا کہ اس دوسرے طریق میں بھی سفیان سے آگے وہی سند ہے جو پہلے طریق میں سفیان سے آگے موجود ہے۔

ہم کہتے ہیں: ٹھیک اسی طرح امام بیہقی رحمہ اللہ کی زیرِ بحث روایت کے دوسرے طریق میں بھی ابن جریج کے استاذ سلیمان سے آگے وہی سند ہے جو پہلے طریق میں ابن جریج کے استاذ عمرو بن دینار کے آگے کی سند ہے، کیونکہ "نافع بن جبیر" جس طرح عمرو بن دینار کے استاذ ہیں، ٹھیک اسی طرح یہی نافع بن جبیر، امام سلیمان بن موسیٰ کے بھی استاذ ہیں۔

اس کی ایک زبردست دلیل یہ بھی ہے کہ ابن جریج رحمہ اللہ اسی روایت میں

---

[1] مسند أحمد ط الميمنية (٢/ ٢٤٨)

[2] مسند أحمد ط الميمنية (٢/ ٢٤٨)

[3] یہاں ہم نے جو "مرسل" کا لفظ استعمال کیا ہے، اس پر خود کو حافظ زبیر علی زئی صاحب کا شاگرد بتلانے والے ایک شخص نے یہ تقریر کی کہ مرسل کا لفظ وہاں بولتے ہیں جہاں تابعی ڈائریکٹ نبی ﷺ سے روایت بیان کرے۔ جواباً عرض ہے کہ گرچہ اصطلاحاً مرسل اسی کو کہتے ہیں، لیکن انقطاع اور اِعضال کے لیے بھی اِرسال کا استعمال محدثین کے یہاں معروف ہے جو حدیث کے کسی بھی طالب علم سے مخفی نہیں ہے۔ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ابراہیم نخعی کی منقطع روایت کو مرسل لکھا ہے۔ (مقالات: ٣/ ٩١)

سلیمان بن موسیٰ کی طرف سے ایک اضافہ نقل کر رہے ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ اگر یہاں دوسری کوئی سند ہوتی تو اس روایت میں سلیمان بن موسیٰ کے طریق سے کوئی اضافہ بیان کرنے کا کوئی معنی ہی نہ ہوگا۔

محدث کبیر علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''مذکورہ بالا روایت کا حاصل مطلب ہماری سمجھ کے مطابق یہ ہے کہ ابن جریج (عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج المتوفی: ۱۵۰ھ) نے یہ بیان کیا ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے نافع بن جبیر سے یہ نقل کیا کہ ایک صحابی کا یہ بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں میں ایک آدمی کے ذریعے اعلان کرا دیا کہ ایامِ تشریق قربانی کے ایام ہیں۔''[1]

اس کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ بعض طرق میں پوری صراحت کے ساتھ ملتا ہے کہ ابن جریج کے استاذ سلیمان بن موسیٰ نے اس حدیث کو نافع بن جبیر سے موصولاً روایت کیا ہے، چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۸۵ھ) نے کہا ہے:

''حدثنا يحيى بن محمد بن صاعد، نا أحمد بن منصور بن سيار، نا محمد بن بكير الحضرمي، نا سويد بن عبد العزيز عن سعيد بن عبد العزيز التنوخي عن **سليمان بن موسى عن نافع بن جبير بن مطعم** عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيام التشريق كلها ذبح''[2]

اس سند میں غور کریں! یہاں واضح طور پر سلیمان بن موسیٰ، نافع بن جبیر سے

[1] غاية التحقيق في تضحية أيام التشريق (ص: ٨٦)

[2] سنن الدارقطني (٤/ ٢٨٤)

یہی حدیث موصولاً روایت کر رہے ہیں۔ اس سے جہاں ایک طرف یہ ثابت ہوا کہ بیہقی کی زیرِ بحث حدیث میں ابن جریج سے آگے کی سند موصول ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ سنن دارقطنی وغیرہ میں سلیمان بن موسیٰ سے سوید کی روایت صحیح ہے گرچہ وہ متکلم فیہ ہیں، کیوں کہ بیہقی کی زیرِ بحث روایت میں ابن جریج جیسے بلند پایہ ثقہ امام نے بھی سلیمان سے یہ بات موصولاً بیان کی ہے۔ والحمد للّٰہ.

اسی حقیقت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ آگے فرماتے ہیں:

''جس کا واضح مفاد یہ ہے کہ نافع بن جبیر سے حدیث مذکور کو سلیمان سے نقل کرنے میں امام سعید بن عبدالعزیز کی متابعت ابن جریج نے کر رکھی ہے۔''[1]

نیز ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

''اس روایت کی نقل میں سعید کی معنوی متابعت وموافقت امام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج قشیری نے کر رکھی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ متابعت خفیف الضعف مجروح راوی کی بھی معتبر ہے اور یہ ثابت ہوگیا کہ سعید بن عبدالعزیز اور عبدلملک بن عبدالعزیز دونوں کے دونوں حضرات اس حدیث کو متصل سند کے ساتھ بیان کرنے میں ایک دوسرے کے متابع ہیں، لہٰذا یہ حدیث صحیح قرار پاتی ہے۔''[2]

بعض شبہات کا ازالہ:

❁ **شبہ**: کیا امام بیہقی نے اس روایت کو اصلاً مرسل کہا ہے؟

ایک شخص نے یہ مغالطہ دینے کی کوشش کی ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے حدیث جبیر بن مطعم کو اصلاً مرسل کہا ہے۔

---

[1] غاية التحقيق في تضحية أيام التشريق (ص: ٨٦)

[2] غاية التحقيق في تضحية أيام اسلتشريق (ص: ٧٧)

ازالہ: عرض ہے کہ خود اسی شخص نے ایک جگہ سے امام بیہقی رحمہ اللہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "الأول مرسل"، یعنی اس کا پہلا طریق مرسل ہے۔ انتہیٰ.

یہاں امام بیہقی رحمہ اللہ کے مزید الفاظ یہ ہیں:

"الأول مرسل وهذا غير قوي لأن راويه سويد"[1]

"پہلا طریق مرسل ہے اور یہ (دوسرا طریق) غیر قوی ہے، کیوں کہ اس کی سند میں سوید ہے۔"

اس حوالے سے صاف ظاہر ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ اس کے تمام طرق کو مرسل قطعاً نہیں کہتے۔

شبہ: کیا سوید بن عبدالعزیز شدید ضعیف راوی ہے؟

حافظ زبیر علی زئی صاحب کے شاگرد ندیم ظہیر صاحب نے ایک دوسری بحث میں ہماری اس کتاب کے اس مقام پر کچھ اعتراضات کیے تھے جن کے جوابات ہماری طرف سے دیے جا چکے تھے، افادۂ عام کے لیے یہ جوابات یہاں بھی پیش خدمت ہیں۔ ندیم ظہیر صاحب لکھتے ہیں:

"اگر آنجناب لکھتے کہ "سوید متروک، شدید ضعیف راوی کی روایت بھی اس کی تائید کرتی ہے تو ضعیف + ضعیف والے بھی اسے لائقِ التفات نہ جانتے، البتہ متکلم فیہ سے گزارا ہو سکتا تھا۔"[2]

ازالہ: عرض ہے کہ "متروک، شدید ضعیف" یہ آپ کی ترجیح ہے اور جو آپ کی ترجیح ہے ضروری تو نہیں کہ ہمارا بھی اسی پر ایمان ہو!

جب آپ کے استاذ ممدوح کی ہر تحقیق و ترجیح پر ہم آنکھ بند کر کے اعتماد نہیں

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي، ط الهند (٥/ ٢٣٩)

[2] ماہنامہ "الحدیث" (شمارہ: ١٤٠، ص: ١٤)

کرتے، تو آپ اپنے متعلق ہم سے یہ امید کیوں رکھتے ہیں؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض ائمہ نے انھیں متروک و سخت ضعیف مانا ہے، لیکن بعض ائمہ نے انھیں صرف ضعیف مانا ہے اور بعض نے اسے قابلِ اعتبار بتلایا ہے، حتی کہ بعض نے تو اس کی توثیق بھی کی ہے۔

❁ سوید بن عبدالعزیز کے معاصر و ہم وطن، امام عبد الرحمٰن بن ابراہیم، دحیم رحمہ اللہ (المتوفی ۲۴۵) فرماتے ہیں:

"ثقة، وكانت له أحاديث يغلط فيها"[1]

''یہ ثقہ ہیں، ان کے پاس کچھ احادیث تھیں جن میں یہ غلطی کرتے تھے۔''

نوٹ: یہ قول عثمان بن سعید نے نقل کیا ہے اور اس طرح کے اقوال کو زبیر علی زئی صاحب حجت سمجھتے تھے۔[2]

❁ اس کے علاوہ متشددین میں سے کئی ایک ائمہ ہیں جنھوں نے ان کو متروک یا سخت ضعیف نہیں بلکہ صرف ضعیف کہا ہے، مثلاً: ابو حاتم، امام نسائی اور امام ابن حبان وغیرہ، اور متشددین کا کسی راوی پر سخت جرح نہ کرنا اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ایسا راوی سخت ضعیف نہیں ہے۔

❁ بلکہ امام ابن حبان رحمہ اللہ (المتوفی ۳۵۴) جیسے متشدد جارح نے ان پر سخت جرح کرنے کے بعد اس سے رجوع کرلیا اور انھیں ثقہ سے قریب قرار دیا، ان کے الفاظ ہیں:

"وهو ممن أستخير الله عز وجل فيه لأنه يقرب من الثقات"[3]

---

[1] تهذيب الكمال للمزي (١٢/ ٢٦٠) نقلا عن عثمان بن سعيد.

[2] دیکھیں: یزید بن معاویہ... (ص: ۱۴۷) نیز ندیم ظہیر صاحب کے اعتراضات کا جائزہ (۲/ ۱۳) مقالات حافظ زبیر علی زئی (۱/ ۴۲۰) نماز میں ہاتھ باندھنے کا حکم اور مقام (ص: ۳۱۔۳۲)

[3] المجروحين لابن حبان (١/ ٣٥١)

’’یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کے بارے میں اللہ سے استخارہ کر رہا ہوں، کیوں کہ یہ ثقات سے قریب ہیں۔‘‘[1]

❀ نیز امام دارقطنی (المتوفی ۳۸۵) جیسے ناقد نے کہا:

”وسويد بن عبد العزيز الواسطي سكن الشام، **يعتبر به**“[2]

’’اور سوید بن عبدالعزیز واسطی شام میں سکونت پذیر تھے، ان کے ذریعے اعتبار کیا جائے گا۔‘‘

❀ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی کتاب ”تقریب التهذیب“ کے بارے میں حافظ زبیر علی زئی صاحب نے لکھا ہے:

’’تقریب کا حوالہ بطور اختصار اور بطور خلاصہ اور اعدل الاقوال دیا جاتا ہے۔‘‘[3]

عرض ہے کہ اسی کتاب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس راوی کو سخت ضعیف نہیں کہا، بلکہ صرف ضعیف لکھا ہے۔[4]

علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ نے مفصل بحث کرتے ہوئے یہی تحقیق پیش کی ہے کہ یہ راوی متروک یا سخت ضعیف نہیں، بلکہ صرف ضعیف ہے۔[5]

ایامِ قربانی والا رسالہ لکھتے وقت علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ کی یہ تحقیق پیشِ نظر تھی، اس وقت بھی ہماری نظر میں انھیں کی تحقیق راجح قرار پائی تھی، اسی لیے ہم نے اس کتاب میں جہاں صراحتاً اسے ضعیف لکھا ہے، وہاں اسے سخت ضعیف نہیں بتلایا۔

---

[1] مزید دیکھیں: غاية التحقيق (ص: ۷۵) از علامه محمد رئيس ندوی رحمہ اللہ.

[2] سؤالات البرقاني للدارقطني ت القشقري (ص: ۳۵)

[3] مجلّہ ’’الحدیث‘‘ (شمارہ: ۱، ص: ۱۱)

[4] دیکھیں: تقريب لابن حجر (۲۶۹۲)

[5] دیکھیں: غاية التحقيق (ص: ۷۲ تا ۷۹) ازعلامه محمد رئيس ندوی رحمہ اللہ.

حافظ زبیر علی زئی صاحب اور سوید بن عبدالعزیز:

ندیم ظہیر صاحب کے استاذ ممدوح حافظ زبیر علی زئی صاحب نے اس راوی کو کہیں متروک یا سخت ضعیف لکھا ہو، یہ تو ہماری نظر سے نہیں گزرا، البتہ بعض مقامات پر ہم نے یہی دیکھا ہے کہ موصوف نے اس راوی کو متروک یا سخت ضعیف نہیں بلکہ صرف ضعیف لکھا ہے، مثلاً:

- ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"إسناده ضعيف، سويد بن عبد العزيز ضعيف (تقريب ٢٦٩٢)"[1]

- نیز ایک دوسرے مقام پر لکھا:

"إسناده ضعيف من أجل سويد بن عبدالعزيز وهو ضعيف"[2]

- ایک تیسرے مقام پر لکھا:

"اس کی سند ضعیف ہے۔ اسے ابن خزیمہ (۴۹۸) نے سوید بن عبدالعزیز سے روایت کیا ہے۔سوید مذکور جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔"[3]

- ایک چوتھے مقام پر لکھا:

"اس کی سند ضعیف ہے، اس میں وجہ ضعف چار ہیں: ① سوید بن عبدالعزیز بن نمیر السلمی الدمشقی راوی جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔"[4]

ملاحظہ فرمائیں: چار وجہ ضعف ہیں جن میں سے ایک سوید بن عبدالعزیز ہے، پھر بھی سند صرف ضعیف ہی ہے۔

---

[1] سنن ترمذی (انگریزی نسخه) رقم (١٣٦٠)

[2] سنن ترمذی و ابن ماجه (مترجم) رقم (٤١١٥)

[3] مقالات (۲/۶۴)

[4] أضواء المصابيح (ص: ۳۱۷)

❀ ایک پانچویں مقام پر امام بخاری رحمہ اللہ نے سوید کو "في حديثه نظر، لا يحتمل" لکھا، اس پر حاشیہ لگا کر اپنا فیصلہ درج کرتے ہوئے حافظ زبیر علی زئی صاحب لکھتے ہیں:

"ضعیف"[1] "یہ راوی ضعیف ہے۔"

حالانکہ اسی صفحے پر سوید سے قبل والے راوی کو موصوف نے "متروک" اور سوید کے بعد والے راوی کو "ضعیف جدا" لکھا ہے۔

ان حوالوں کی روشنی میں ظنِ غالب ہے کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بھی شاید اسے صرف "ضعیف" ہی مانا ہے۔ واللہ أعلم.

بہرحال ہماری نظر میں راجح یہی ہے کہ یہ راوی متروک وسخت ضعیف نہیں، بلکہ صرف ضعیف ہے۔ لہٰذا ندیم ظہیر صاحب اپنی ترجیح کو بنیاد بنا کر فریقِ مخالف کو جواب دینے کا حق نہیں رکھتے اور جب ہم نے اس راوی کو ضعیف مانا ہے تو ضعیف راوی کے بیان کو بطور دلیل نہیں، بلکہ بطور تائید ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بالخصوص جبکہ خاص اس راوی کے بارے میں امام دارقطنی رحمہ اللہ کا قول "يعتبر به" گزر چکا ہے۔

❀ نیز حافظ زبیر علی زئی صاحب لکھتے ہیں:

"اس مسئلے میں میری تحقیق یہی ہے کہ صرف صحیح اور حسن حدیث سے ہی استدلال کرنا چاہیے، یہ علاحدہ بات ہے کہ کسی صحیح محتمل الوجہین روایت کا مفہوم معمولی ضعیف (جس کا ضعف شدید نہ ہو) سے متعین کیا جا سکتا ہے۔"[2]

❀ ایک اور مقام پر کسی اور کا قول برضا ورغبت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فیض الباری کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ "لا بأس بضعف الرواية

---

[1] تحفة الأقوياء (ص: ۵۳)

[2] مجلّہ "الحدیث" (شمارہ: ۷، ص: ۱۰)

فإنها تكفي لتعيين أحد المحتملات" یعنی ضعیف حدیث سے دو محتمل معنوں میں سے ایک معنی کا تعین کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔"[1]

الغرض ہماری نظر میں جب یہ روایت صرف ضعیف ہے تو سند کے ایک مفہوم کی وضاحت میں بطور دلیل نہیں، بلکہ بطور تائید اسے ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

شبہ: ندیم ظہیر صاحب نے آگے لکھا:

"پہلے ابن جریج کی روایت میں محلِ نظر زیادت کی تائید میں سوید (متروک) کی روایت پیش کی، بعد ازاں جب سوید پر اعتراض ہوا تو سوید کی تائید (متابعت) ابن جریج سے کرا دی، یہ محض غرض و غایت نہیں تو اور کیا ہے۔"[2]

ازالہ: پہلی بات تو یہ کہ ہماری نظر میں سوید متروک نہیں، بلکہ صرف ضعیف ہے۔

دوسری بات یہ کہ سوید کی روایت کو اس سے قبل مذکور روایت کے متن (جس کو ندیم ظہیر صاحب محلِ نظر زیادت کہہ رہے ہیں) کی تائید میں نہیں، بلکہ اس متن کی جو سند ہے، اس کی اصل کیفیت واضح کرنے کے بعد اس واضح کردہ اور ثابت شدہ کیفیت کی تائید مزید میں پیش کیا گیا ہے، کیوں کہ اس سند میں صراحتاً وہی بات موجود تھی جسے پہلے واضح کیا گیا تھا۔ بالفاظ دیگر سوید کی روایت والی سند کو ماقبل میں کیفیتِ سند کی ایک بحث میں "بطور دلیل" نہیں، بلکہ "بطور تائید" پیش کیا گیا ہے۔ پہلی بحث میں وضاحت سے سند کی ایک کیفیت ثابت کی گئی، پھر اس ثابت شدہ نتیجے کی تائید میں ایک ضعیف روایت کی سند پیش کی گئی جو اس بارے میں بالکل صریح تھی۔ یعنی اس ضعیف روایت کی سند کو ماقبل میں مذکور کیفیتِ سند کی بحث میں "مرکزی دلیل"

---

[1] نور العينين (ص: ٢٦٧)

[2] مجلّہ "الحدیث" (شمارہ: ۱۴۰، ص: ۱۴)

کے طور پر نہیں، بلکہ پہلے سے ثابت شدہ بات کی ''تائید مزید'' کے طور پر پیش کیا گیا۔

پھر جب سوید کی یہ روایت مجموعی بحث سے صحیح قرار پائی تو یہ بھی ثابت ہوگیا کہ ایامِ قربانی سے متعلق سلیمان بن موسیٰ کی روایت کو ان کے شاگرد ابن جریج نے بھی روایت کیا ہے۔ پھر سلیمان بن موسیٰ سے ان کے دوسرے شاگرد امام التنوخی کی روایت بھی ثابت ہوگئی جو سوید کی وجہ سے ضعیف ہو رہی تھی، کیوں کہ جب امام التنوخی کا صحیح متابع مل گیا تو اس کے نیچے سوید کا ضعیف ہونا بے اثر ہوگیا۔

المختصر سوید کی روایت کو ماقبل کی روایت کی صحت کے لیے مرکزی دلیل کے طور پر نہیں پیش کیا گیا، کیوں کہ وہ تو پہلے سے ہی صحیح تھی، البتہ ماقبل کی روایت چونکہ ثابت شدہ تھی، اس لیے اسے سوید کی روایت کی تصحیح کے لیے بطور متابع پیش کیا گیا۔

ندیم ظہیر صاحب کا یہ اعتراض تب صحیح ہوتا جب ماقبل کی روایت ضعیف ہوتی اور اس کی تصحیح کے لیے ہم نے مابعد کی روایت ہی کو مرکزی دلیل بنایا ہوتا جو ضعیف تھی، لیکن ایسا بالکل بھی نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم نے سوید کو متکلم فیہ بتا کر اس کی حدیث کو یہ صراحت کرتے ہوئے صحیح قرار دیا:

> ''سنن دار قطنی وغیرہ میں سلیمان بن موسیٰ سے سوید کی روایت صحیح ہے، اگرچہ وہ متکلم فیہ ہیں، **کیوں کہ بیہقی کی زیرِ بحث روایت میں ابن جریج جیسے بلند پایہ ثقہ امام نے بھی سلیمان سے یہ بات موصولاً بیان کی ہے۔**
>
> والحمد للّٰہ. اسی حقیقت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ آگے فرماتے ہیں:
>
> ''جس کا واضح مفاد یہ ہے کہ نافع بن جبیر سے حدیث مذکور کو سلیمان سے نقل کرنے میں **امام سعید بن عبدالعزیز کی متابعت ابن جریج نے کر رکھی ہے۔**''[1]

[1] غاية التحقيق في تضحية أيام التشريق (ص: ٩٨٦)، چار دن قربانی کی مشروعیت (ص: ١٧)

تو اس سے یہ قطعا ظاہر نہیں ہوتا کہ ہم نے سوید کو ثقہ ظاہر کرنے کے لیے اسے متکلم فیہ لکھا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو آگے ہمیں فوراً ''کیوں کہ'' کہہ کر سوید کی روایت کے لیے متابعت پیش کرنے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔

نوٹ: سلیمان بن موسیٰ پر اضطراب کا جو اعتراض ہے اس کا تفصیلی جواب اگلی روایت کے تحت آرہا ہے، اس تفصیل کی روشنی میں ایک شخص کے اس مغالطہ کی حقیقت بھی طشت ازبام ہو جائے گی کہ ناچیز محدث کی طرف سے ''زاد'' کہنے کو ہر جگہ تعلیل پر محمول کرتا ہے۔ جبکہ یہ سراسر غلط ہے۔ ہم اس طرح کے مقامات پر قرائن کی روشنی میں فیصلہ کرتے ہیں۔ اس کی مفصل وضاحت ہم اپنی کتاب ''حدیثِ یزید محدثین کی نظر میں'' میں کر چکے ہیں، بالخصوص ''حدیثِ یزید محدثین کی نظر میں'' کے یہ صفحات (۸۷تا ۱۰۲) دیکھیں۔

خلاصۂ بحث:

امام بیہقی کی روایت کردہ یہ حدیث بالکل صحیح و متصل ہے، اس صحیح و متصل سند کے سامنے آنے کے بعد اب ایامِ تشریق کے ایامِ ذبح ہونے والی حدیث کی تصحیح کے لیے کسی بھی اور سند کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ہے۔ علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ نے بھی کہا ہے:

> ''سلیمان سے ابن جریج کی روایت کردہ زیرِ بحث حدیث نے حدیث مذکور کو مزید شواہد و متابعات سے مستغنی کر دیا ہے۔''[1]

دوسری حدیث: حدیث جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ:

امام ابن حبان رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۵۴ھ) نے کہا:

''أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ الصُّوفِيُّ بِبَغْدَادَ،

[1] غاية التحقيق في تضحية أيام التشريق (ص: ٨٩)

حَدَّثَنَا أَبُو نَصْرٍ التَّمَّارُ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْقُشَيْرِيُّ فِي شَوَّالٍ سَنَةَ سَبْعٍ وَعِشْرِينَ وَمِئَتَيْنِ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ، عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كُلُّ عَرَفَاتٍ مَوْقِفٌ، وَارْفَعُوا عَنْ عُرَنَةَ، وَكُلُّ مُزْدَلِفَةَ مَوْقِفٌ، وَارْفَعُوا عَنْ مُحَسِّرٍ، فَكُلُّ فِجَاجِ مِنًى مَنْحَرٌ، وَفِي كُلِّ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ»[1]

”صحابی رسول جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پورا عرفات وقوف کی جگہ ہے اور عرنہ سے ہٹ کر وقوف کرو۔ پورا مزدلفہ وقوف کی جگہ ہے اور وادیِ محسر سے ہٹ کر وقوف کرو۔ منیٰ کا ہر راستہ قربانی کی جگہ ہے اور تشریق کے تمام دن ذبح کرنے کے دن ہیں۔“

یہ حدیث مرفوع متصل صحیح ہے اور امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے صحیح کہا ہے۔

اس کی سند کے رجال کا مختصر تعارف ملاحظہ ہو:

❁ عبدالرحمٰن بن ابی حسین النوفلی:

اس راوی پر کسی ایک محدث نے بھی جرح نہیں کی ہے اور کئی ایک محدثین سے اس کی توثیق ثابت ہے۔ لیکن حافظ زبیر علی زئی صاحب لکھتے ہیں:

”عبدالرحمٰن بن ابی حسین کی توثیق ابن حبان کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں، لہٰذا یہ راوی مجہول الحال ہے۔“[2]

عرض ہے کہ یہ کہنا غلط ہے کہ اس کی توثیق ابن حبان کے علاوہ کسی اور سے

[1] صحیح ابن حبان (۹/ ۱٦٦، رقم: ۳۸۵٤)

[2] دیکھیں: فتاویٰ علمیة (۲/ ۱۷۸)

ثابت نہیں، کیوں کہ ابن حبان کے علاوہ بھی کئی ایک محدثین سے اس کی توثیق ثابت ہے، بلکہ خود زبیر علی زئی صاحب کے اصول سے بھی اس کی توثیق ثابت ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو:

پہلی توثیق از امام ابن حبان رحمہ اللہ:

امام ابن حبان رحمہ اللہ (المتوفی ۳۵۴) نے انھیں ثقات میں ذکر کرتے ہوئے کہا:

"عبد الرحمن بن أبي حسين والد عبد اللّٰه بن عبد الرحمن ابن أبي حسين. يروي عن جبير بن مطعم، روى عنه سليمان بن موسى"[1]

"عبدالرحمٰن بن ابی حسین یہ "عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین" کے والد ہیں جو جبیر بن مطعم سے روایت کرتے ہیں اور ان سے سلیمان بن موسیٰ نے روایت کیا ہے۔"

امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اس راوی کی حدیث کو اپنی دوسری کتاب "الصحیح" میں بھی درج کیا ہے، جیسا کہ زیرِ بحث حدیث کا معاملہ ہے، اس لیے اس سے متعلق ابن حبان رحمہ اللہ کی یہ توثیق مجاہیل والی توثیق نہیں، بلکہ حقیقی توثیق ہے، جو مقبول اور حجت ہے۔

امام ابن حبان رحمہ اللہ اگر کسی راوی کو صرف اپنی کتاب "الثقات" میں ذکر کرنے پر اکتفا نہ کریں، بلکہ اپنی صحیح میں بھی اس کی حدیث درج کریں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام ابن حبان رحمہ اللہ کی نظر میں یہ راوی ان کی کتاب "الثقات" میں مذکور ان رواۃ جیسا نہیں ہے جو صرف معرفت کے لیے "الثقات" میں مذکور ہیں اور خود ابن حبان رحمہ اللہ کی نظر میں بھی وہ ثقہ نہیں ہیں۔

---

[1] الثقات لابن حبان ت العثمانية (٥/ ١٠٩)

امام ابن حبان رحمہ اللہ کے تساہل پر بحث:

دراصل امام ابن حبان رحمہ اللہ کے متساہل ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ہر جگہ اور ہر کتاب میں رواۃ کی توثیق میں متساہل ہیں، بلکہ انھیں متساہل صرف اس معنی میں کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب ''الثقات'' میں بعض مجروحین یا مجہولین کا بھی تذکرہ کردیا ہے، اور ایسے مجروحین یا مجہولین کو خود امام ابن حبان رحمہ اللہ بھی ثقہ نہیں مانتے نہ ان کی حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں، بلکہ محض معرفتِ ذات کے لیے بعض ایسے مجروحین یا مجاہیل کا تذکرہ انھوں نے کردیا ہے۔

''الثقات'' ہی میں بعض رواۃ پر امام ابن حبان رحمہ اللہ کی جرح:

یہی وجہ ہے کہ اس کتاب میں مذکور کئی رواۃ پر خود امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی دوسری کتاب ''المجروحین'' میں جرح بھی کر رکھی ہے اور بعض پر تو اسی کتاب ''الثقات'' میں جرح کر رکھی ہے، چنانچہ ''محمد بن أبي عيينة بن المهلب العتكي'' کے بارے میں فرماتے ہیں:

''محمد بن أبي عيينة بن المهلب العتكي المهلبي من أهل البصرة أخو الحجاج بن أبي عيينة، يروي عن معاوية بن قرة، روى عنه وهب بن جرير وموسى بن إسماعيل التبوذكي، وكان شاعرا هجاء يروي الحكايات ليس من أهل العلم الذي يرجع إلى روايته، ويحكم بما يرويه، ولكني ذكرته ليعلم أن له روايات يرويها''[1]

''محمد بن أبي عيينة بن المهلب العتكي المهلبي بصرہ کے رہنے والوں میں سے ہے، یہ حجاج بن ابی عیینہ کا بھائی ہے۔ معاویہ بن قرۃ

[1] الثقات لابن حبان ط العثمانية (٧/ ٤١٨)

سے روایت کرتا ہے اور اس سے وہب بن جریر اور موسی بن اسماعیل تبوذکی نے روایت کیا ہے۔ یہ ہجویہ شاعر تھا اور قصے کہانیاں بیان کرتا تھا۔ یہ ان اہلِ علم میں سے نہیں ہے جن کی روایت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ان کی روایات سے حکم اخذ کیا جاتا ہے۔ میں نے اس کا ذکر صرف اس لیے کر دیا ہے کیوں کہ اس کی کچھ روایات ہیں۔"

"الثقات" ہی میں بعض رواۃ سے عدمِ معرفت پر امام ابن حبان رحمہ اللہ کا اقرار:

دوسری طرف امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی اسی کتاب "الثقات" میں ہی تقریبا ستر (۷۰) رواۃ کے بارے میں خود صراحت کردی ہے کہ وہ ان کو نہیں جانتے۔ یعنی وہ ان کی نظر میں بھی ثقہ نہیں ہیں، بلکہ "فزع" اور "مقنع" نامی رواۃ کو ابن حبان رحمہ اللہ اپنی کتاب "الثقات" میں درج کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"فزع شهد القادسية يروي عن المقنع، وقد قيل: إن للمقنع صحبة ولست أعرف فزعا ولا مقنعا ولا أعرف بلدهما ولا أعرف لهما أبا وإنما ذكرتهما للمعرفة لا للاعتماد على ما يرويانه"[1]

" "فزع" یہ جنگِ قادسیہ میں شریک رہے اور "مقنع" سے روایت کرتے ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ مقنع کو (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) کی صحبت حاصل ہے۔ میں نہ تو فزع کو جانتا ہوں اور نہ ہی مقنع کو، اور نہ ہی مجھے ان دونوں کے علاقے اور ان کے نسب کا علم ہے، میں نے یہاں (کتاب الثقات) میں محض (ان کی ذات کی) معرفت کے لیے ان کا تذکرہ کر دیا ہے نہ کہ ان کی مرویات پر اعتماد کرنے کے لیے۔"

[1] الثقات لابن حبان ط العثمانية (۷/ ۳۲٦)

امام ابن حبان رحمہ اللہ کی اس وضاحت سے روزِ روشن کی طرح عیاں ہوجاتا ہے کہ وہ اپنی کتاب ”الثقات“ میں مذکور ہر راوی کو ثقہ نہیں جانتے ہیں اور نہ ہی ان کی احادیث کو صحیح سمجھتے ہیں، بلکہ بعض مجروحین یا مجاہیل کا تذکرہ انھوں نے محض معرفتِ ذات کے لیے کر دیا ہے۔

”مقدمة الثقات“ کی ایک عبارت کا مفہوم:

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ ابن حبان رحمہ اللہ کی کتاب الثقات میں عمومی طور پر ثقہ رواۃ کا ذکر ہے، جیسا کہ کتاب کے نام اور کتاب کے مقدمہ سے ظاہر ہے، چنانچہ ابن حبان رحمہ اللہ ”مقدمة الثقات“ میں لکھتے ہیں:

”فكل من أذكره في هذا الكتاب الأول فهو صدوق، يجوز الاحتجاج بخبره“[1]

”تو وہ تمام رواۃ جن کا تذکرہ میں اس کتاب میں کروں گا، وہ صدوق ہوں گے اور ان کی روایت سے احتجاج درست ہوگا۔“

لیکن دوسرے مقام پر، بلکہ خود الثقات میں امام ابن حبان رحمہ اللہ کی تصریحات سے واضح ہو رہا ہے کہ انھوں نے اپنی اس کتاب میں ضمناً بعض مجروحین اور مجاہیل کا تذکرہ بھی معرفتِ ذات کے لیے کر دیا ہے اور ان کی توثیق مقصود نہیں ہے کما مضٰی، لہٰذا مقدمہ کی مذکورہ عبارت میں عمومی طرزِ عمل مراد ہے۔ اسی لیے بعض اہلِ علم کا خیال ہے کہ اس کتاب میں موجود ہر راوی کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ ”وثقه ابن حبان“ (ابن حبان نے اسے ثقہ کہا ہے)، بلکہ یہ کہا جائے کہ ”ذكره ابن حبان في الثقات“ (ابن حبان نے اس کا تذکرہ اپنی کتاب الثقات میں کیا ہے)

[1] الثقات لابن حبان ط العثمانية (١/ ١١)

کیا امام ابن حبان رحمہ اللہ مجاہیل کی توثیق کے قائل ہیں؟:

واضح رہے کہ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے مقدمہ الثقات میں جو یہ کہا ہے:

”لأن العدل من لم يعرف منه الجرح ضد التعديل، فمن لم يعلم بجرح فهو عدل إذا لم يبين ضده، إذ لم يكلف الناس من الناس معرفة ما غاب عنهم، وإنما كلفوا الحكم بالظاهر من الأشياء غير المغيب عنهم“[1]

”کیوں کہ عادل وہ ہے جس کی تعدیل کے خلاف کوئی جرح ثابت نہ ہو، تو جس کے بارے میں کسی جرح کا علم نہ ہو وہ عادل ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی بات ثابت نہ ہوجائے، کیوں کہ لوگوں کو اس بات کا مکلّف نہیں بنایا گیا ہے کہ وہ لوگوں کے پوشیدہ عیوب کی معرفت حاصل کریں، بلکہ انھیں غیر پوشیدہ اور ظاہری امور ہی پر حکم لگانے کا پابند کیا گیا ہے۔“

امام ابن حبان رحمہ اللہ کی اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی راوی کی تفتیش کے بعد، یعنی اس کی روایات کی جانچ پڑتال کے بعد اس کے اندر عدالت کے منافی کوئی بات نہ ملے، یعنی ضبط کے لحاظ سے اس کی روایات بے داغ ہوں اور اس کی عدالت و دیانت کے خلاف بھی کوئی ثبوت موجود نہ ہو، تو پھر ایسے راوی کو عادل ہی مانا جائے گا، کیوں کہ لوگوں کی اصل حالت عدالت ہی کی ہے۔

بالفاظ دیگر یہ سمجھ لیں کہ ابن حبان رحمہ اللہ کے بقول جب ایک راوی اپنی روایات کی روشنی میں ضابط قرار پا چکا اور اس کی عدالت کے خلاف بظاہر کوئی ثبوت نہیں ملا تو اسے ضابط کے ساتھ ساتھ عادل بھی مانا جائے گا، کیوں کہ ایک مسلمان کی

[1] الثقات لابن حبان ط العثمانية (١/ ١٣)

اصل حالت عدالت ہی ہے۔

امام ابن حبان رحمہ اللہ نے یہاں جو کچھ کہا ہے وہی تمام ائمۂ فن کا منہج اور طرزِ عمل ہے، لیکن افسوس کہ بعض متاخرین اہلِ علم نے نا جانے کیسے یہ سمجھ لیا کہ یہاں ابن حبان رحمہ اللہ مستور اور نامعلوم التوثیق راوی کو اصلاً ثقہ ماننے کی بات کر رہے ہیں، پھر یہی غلط فہمی یہ کہنے کی بھی وجہ بنی کہ ابن حبان رحمہ اللہ مجاہیل کی توثیق کے قائل ہیں، اور تعجب بالائے تعجب یہ ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ کو جرح میں متشدد ماننے کے باوجود بھی نا جانے کیسے یہ باور کرلیا گیا ہے کہ وہ مجاہیل کو اصلاً ثقہ مانتے ہیں۔

علامہ معلّمی رحمہ اللہ کی زبردست وضاحت:

اللہ رب العالمین علامہ معلّمی رحمہ اللہ کو جزائے خیر دے! انھوں نے ابن حبان رحمہ اللہ کے مقصود کو بہت اچھے انداز میں واضح کیا ہے اور ہر طرح کی غلط فہمی دور کردی ہے۔ فرماتے ہیں:

”من الأئمة من لا يوثق من تقدمه حتى يطلع على عدة أحاديث له تكون مستقيماً وتكثر حتى يغلب على ظنه أن الاستقامة كانت ملكة لذاك الراوي، وهذا كله يدل على أن جل اعتمادهم في التوثيق والجرح إنما هو على سبر حديث الراوي، وقد صرح ابن حبان بأن المسلمين على الصلاح والعدالة حتى يتبين منهم ما يوجب القدح، نص على ذلك في ”الثقات“ وذكره ابن حجر في لسان الميزان (١/ ١٤)، واستغربه، ولو تدبر لوجد كثيراً من الأئمة يبنون عليه، فإذا تتبع أحدهم أحاديث الراوي فوجدها مستقيمة

تدل على صدق وضبط ولَم يبلغه وما يوجب طعناً في دينه وثّقه"[1]

''ائمہ اپنے سے پہلے رواۃ کی توثیق تبھی کرتے تھے جب اس کی متعدد احادیث دیکھ لیتے تھے جو صحیح ہوتی تھیں اور اس کی اکثر روایات کا یہی حال ہوتا تھا، یہاں تک کہ ظنِ غالب ہوجاتا کہ یہ راوی صحیح الحدیث ہے۔ ائمہ کا یہ طرزِ عمل اس بات کی دلیل ہے کہ جرح وتعدیل میں ان کا بیشتر اعتماد راوی کی احادیث کی جانچ پڑتال پر ہوتا تھا اور ابن حبان رحمہ اللہ نے صراحت کر رکھی ہے کہ مسلمانوں کی اصل حالت عدالت و دیانت کی ہے یہاں تک کہ ان سے کوئی ایسی چیز ظاہر ہوجائے جو موجبِ قدح ہو۔ ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الثقات" میں اس کی صراحت کر رکھی ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن حبان کی اس بات کو لسان المیز ان میں ذکر کرکے اسے غریب گردانا ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اگر ابن حجر رحمہ اللہ غور فرمالیتے تو بہت سارے ائمہ حدیث کو اسی طرزِ عمل پر پاتے، چنانچہ معاملہ یہی تھا کہ ایک ناقد محدث جب کسی راوی کی روایات کی جانچ پڑتال کرتا اور یہ دیکھتا کہ اس کی روایات درست ہیں جو اس راوی کی سچائی اور ضبط پر دلالت کرتی ہیں، اور اس راوی کی عدالت و دیانت کے خلاف کوئی چیز اس ناقد کے علم میں نہ ہوتی تو یہ ناقد ایسے راوی کو''ثقہ'' قرار دے دیتا۔''

علامہ معلّمی رحمہ اللہ کی وضاحت کی تائید میں ابن حبان رحمہ اللہ کا کلام:

علامہ معلّمی رحمہ اللہ نے ابن حبان کے مقصود کی جو وضاحت کی ہے، اس کی

[1] التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل (١/ ٢٥٦)

زبردست دلیل یہ ہے کہ خود کتاب الثقات میں ابن حبان رحمہ اللہ نے کئی مقامات پر مجہول وغیر معروف رواۃ کی عدالت کا انکار کیا ہے، مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:

”سليم بن عثمان أبو عثمان الطائي يروي عن جماعة من أهل الشام روى عنه سليمان بن سلمة الخبائري الأعاجيب الكثيرة **ولست أعرفه بعدالة** ولا جرح ولا له راو غير سليمان، وسليمان ليس بشيء، فإن وجد له راو غير سليمان بن سلمة اعتبر حديثه ويلزق به ما يتأهله من جرح أو عدالة“[1]

”سلیم بن عثمان ابوعثمان الطائی، اہلِ شام کی ایک جماعت سے روایت کرتا ہے، اس سے سلیمان بن سلمہ خبائری نے بہت سے عجائب روایت کیے ہیں اور **میں اس کی عدالت یا جرح سے متعلق کوئی چیز نہیں جانتا**، اور نہ ہی مجھے یہ علم ہے کہ اس سے سلیمان کے علاوہ کسی اور نے روایت کیا ہے، اور سلیمان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، پس اگر سلیمان کے علاوہ کوئی اور اس سے روایت کرنے والا مل جائے تو اس کی احادیث پر غور کیا جائے گا اور یہ جرح یا عدالت جس کا بھی مستحق قرار پائے گا، اس سے اس کو متصف کیا جائے گا۔“

یہاں غور کریں کہ ابن حبان رحمہ اللہ یہ صاف کہہ رہے ہیں کہ وہ اس راوی کی عدالت یا جرح کے بارے میں کچھ نہیں جانتے، پھر بھی ابن حبان رحمہ اللہ نے اس راوی کو اصلاً عادل نہیں مانا، بلکہ یہ رہنمائی کی کہ اس کے ثقہ شاگرد کے ذریعے اس کی جو مرویات سامنے آئیں گی، انھیں دیکھ کر ہی اس کی عدالت یا جرح کا فیصلہ ہوسکتا ہے۔

[1] الثقات لابن حبان ط العثمانية (٦/ ٤١٥)

معلوم ہوا کہ ابن حبان رحمہ اللہ **اپنی عبارت:** "لأن العدل من لم يعرف منه الجرح... الخ **میں یہ ہرگز نہیں کہہ رہے کہ ان کی نظر میں مجہول راوی اصلاً ثقہ ہوتا ہے، بلکہ اپنی دوسری کتاب میں انھوں نے ایک جگہ تو بالکل صراحت کر رکھی ہے کہ مجہول راوی کی عدالت نامعلوم ہوتی ہے، چنانچہ اپنی کتاب** "المجروحين" **میں فرماتے ہیں:**

"يزِيد بن زيد شيخ يروي عَن خَوْلَة بنت الصَّامِت روى عَنهُ أَبُو إِسْحَاق السبيعِي **لست أعرفهُ بعدالة** وَلَا جرح إِلَّا أَنه روى أَشْيَاء مَنَاكِير لم يُتَابع عَلَيْهَا على قلَّة رِوَايَته فَهُوَ عِنْدِي يتنكب عَن الِاحْتِجَاج بِمَا انْفَرد من الرِّوَايَات لِأَن الله جلّ وَعلا لم يُكَلف عباده أَخذ دينه **عَمَّن لَيْسَ يعرف بعدالة**"[1]

"یزید بن زید شیخ ہے۔ یہ خولہ بنت صامت سے روایت کرتا ہے اور اس سے ابواسحاق السبیعی نے روایت کیا ہے۔ **میں اس کی عدالت یا جرح سے متعلق کچھ نہیں جانتا،** البتہ اس نے بعض منکر روایات بیان کی ہیں جن کی متابعت نہیں ملتی، لیکن اس کی روایات بہت کم ہیں، اس لیے اس کی منفرد روایات سے حجت نہیں پکڑی جائے گی، کیوں کہ اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو اس بات کا مکلّف نہیں کیا ہے کہ **وہ ایسے لوگوں سے دین لیں جن کی عدالت ہی معلوم نہ ہو۔**"

ابن حبان رحمہ اللہ کا یہ کلام کس قدر واضح ہے کہ جس راوی کی عدالت یا جرح معلوم نہ ہو، اسے اصلاً عادل نہیں مانا جا سکتا، بلکہ ایسے غیر معروف رواۃ کو نامعلوم العدالۃ ہی تصور کیا جائے گا۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ کی ان صراحتوں کو دیکھنے کے بعد یہ

[1] المجروحين لابن حبان (٣/ ١٠٣)

کہنے کی ذرا بھی گنجائش نظر نہیں آتی کہ ابن حبان رحمہ اللہ مجاہیل کی توثیق کے قائل تھے، لہٰذا ان کی طرف ایسے منہج کی نسبت درست نہیں ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی کتاب الثقات میں بعض مجروح یا غیر معروف رواۃ کو صرف معرفتِ ذات کے لیے ذکر کیا تو گرچہ بعض مقامات پر ان کے مجروح یا غیر معروف ہونے کی وضاحت کر دی ہے، لیکن ایسے ہر مقام پر اسی کتاب میں یہ وضاحت نہیں کی ہے، جبکہ ان میں سے بعض سے متعلق اپنی دوسرے کتب میں وضاحت کر رکھی ہے کہ وہ مجروح یا غیر معروف ہیں۔

لہٰذا کتاب الثقات میں یہ طرزِ عمل ایک طرح کا تساہل ہے۔ اس لیے اگر کسی راوی کو صرف ابن حبان رحمہ اللہ اپنی کتاب ''الثقات'' میں ذکر کریں اور ساتھ ہی اس کے ثقہ ہونے کی صراحت نہ کریں تو اس سے اس راوی کی توثیق کی دلیل نہیں لی جائے گی، کیوں کہ ممکن ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ کی نظر میں بھی وہ مجروح یا غیر معروف ہی ہو اور ابن حبان رحمہ اللہ نے محض معرفتِ ذات کے لیے اس کا تذکرہ کر دیا ہو۔

البتہ اگر اس طرح کے کسی راوی کے بارے میں کوئی قرینہ یا ابن حبان رحمہ اللہ ہی کی دوسری کتب سے یہ دلیل مل جائے کہ یہ ابن حبان رحمہ اللہ کی نظر میں ثقہ ہی ہے تو یہی مانا جائے گا کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے کتاب الثقات میں ذکر کر کے اس کی توثیق ہی کی ہے۔ مثلاً ''حاتم بن أبي صغيرة'' کو ابن حبان رحمہ اللہ نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور اس کی توثیق کی صراحت نہیں کی ہے۔[1] لیکن اپنی دوسری کتاب میں کہتے ہیں:

''من ثقات أهل البصرة ومتقنيهم''[2]

''یہ اہلِ بصرہ کے ثقہ اور متقن لوگوں میں سے ہیں۔''

---

[1] الثقات لابن حبان ط العثمانية (٦/ ٢٣٦)

[2] مشاهير علماء الأمصار لابن حبان: س١٥٥)

لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ثقات میں اسے ثقہ ہی کہا ہے۔

امام ابن حبان رحمہ اللہ کا کسی راوی کو کتاب الثقات میں ذکر کرنا اور اس کی حدیث کی تصحیح بھی کرنا:

ٹھیک اسی طرح زیرِ بحث راوی کو بھی ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، لیکن اپنی دوسری کتاب صحیح ابن حبان میں اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے جیسا کہ زیرِ بحث حدیث صحیح ابن حبان میں ہے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ثقات میں بھی ابن حبان رحمہ اللہ نے اس کی توثیق ہی کے لیے ذکر کیا ہے نہ کہ محض معرفتِ ذات کے لیے، کیوں کہ محض معرفتِ ذات کے لیے ابن حبان رحمہ اللہ ثقات میں جس راوی کا تذکرہ کرتے ہیں، اسے خود بھی ثقہ اور صحیح الحدیث نہیں مانتے، جیسا کہ اچھی طرح اس بات کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

ایک راوی کے بارے میں امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ذكره ابن حبان في الثقات مع تصحيح حديثه“[1]

”اسے ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا اور اس کی حدیث کی تصحیح بھی کی ہے۔“

یہاں امام ذہبی رحمہ اللہ اس راوی کے ثقات ابن حبان میں مذکور ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے امام ذہبی رحمہ اللہ توثیق کی مضبوطی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

شیخ عبد الکریم بن عبد اللہ الخضیر فرماتے ہیں:

”وكذلك إذا ذكره في ثقاته وخرج له في صحيحه فهذا يدل على قوته عنده“

---

[1] ميزان الاعتدال للذهبي ت البجاوي (٣/ ٣٨٤)

’’اسی طرح ابن حبان اگرکسی راوی کوثقات میں ذکرکریں اور ساتھ ہی اپنی صحیح میں اس کی حدیث بھی لائیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ راوی ابن حبان رحمہ اللہ کی نظر میں قوی ہے۔‘‘[1]

دوسری توثیق از امام ابن الملقن رحمہ اللہ:

امام ابن الملقن رحمہ اللہ (المتوفی ۸۰۴) نے اپنی کتاب ’’تحفة المحتاج‘‘[2] میں یہی روایت درج کی ہے اور اس کتاب کے مقدمہ میں آپ فرماتے ہیں:

’’شرطي أن لا أذكر فيه إلا حديثا صحيحا أو حسنا دون الضعيف‘‘[3]

’’اس کتاب میں میری شرط یہ ہے کہ میں اس میں صرف صحیح یا حسن حدیث ہی ذکرکروں گا نہ کہ ضعیف۔‘‘

واضح رہے حدیث کی تصحیح یا تحسین راوی کی توثیق ہوتی ہے۔[4]

بلکہ خود امام ابن الملقن رحمہ اللہ (المتوفی ۸۰۴) نے کہا:

’’وقال غيره: فيه جهالة، ما روى عنه سوى ابن خنيس، وجزم بهذا الذهبي في المغني فقال: لا يعرف. لكن صحح الحاكم حديثه -كما ترى- وكذا ابن حبان، وهو مؤذن بمعرفته وثقته‘‘[5]

---

[1] شیخ موصوف کا یہ فتوی انھیں کی آواز میں نیٹ پر موجود ہے، ملاحظہ ہو: ’’برنامج فتاوی نور علی الدرب، الحلقة الستون‘‘

[2] دیکھیں: تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (۲/ ۵۳٤ رقم ۱٦۹٦)

[3] تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (۱/ ۱۳۰)

[4] دیکھیں: أنوار البدر في وضع اليدين على الصدر (ص: ۵۳۵ تا ۵۳۷) مطبوعہ بیت السلام لاہور، ریاض.

[5] البدر المنير لابن الملقن (٤/ ۲٦۹)

''ان کے علاوہ دوسروں نے کہا: یہ غیر معروف ہیں، ان سے ابن خنیس کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کی۔ ذہبی نے مغنی میں یہی بات بالجزم کہی ہے۔ چنانچہ کہا: یہ معروف نہیں ہے، لیکن امام حاکم نے اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے ۔جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ اسی طرح ابن حبان نے بھی ان کی حدیث کی تصحیح کی ہے اور یہ ان کے معروف اور ثقہ ہونے کی دلیل ہے۔''

معلوم ہوا کہ امام ابن الملقن نے بھی ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کو ثقہ کہا ہے، کیوں کہ آپ نے اس کی حدیث کی تصحیح کی ہے۔

بعض شبہات کا ازالہ

۞ **شبہ**: کیا ابن الملقن نویں صدی ہجری کے ہیں؟

بعض نے کہا ہے کہ ابن الملقن نویں صدی ہجری کے ہیں، لہٰذا ان کی توثیق کو بطور دلیل نہیں پیش کیا جا سکتا۔

۞ **ازالہ**: عرض ہے:

اولاً: حافظ ابن الملقن کی پیدائش ۷۲۳ ہجری ہے اور وفات ۸۰۴ ہجری ہے۔ یعنی نویں صدی ہجری کے صرف چار (۴) سال ان کو ملے ہیں، باقی انھوں نے اپنی کل ستاسی (۸۷) سال کی عمر آٹھوی صدی ہجری میں گذاری ہے، بلکہ ان کی زندگی کے ستائیس (۲۷) سال آٹھوی صدی ہجری کے نصف اول میں گزرے ہیں، لہٰذا ان کو نویں صدی ہجری کا امام بتلانا انتہائی عجیب وغریب بات ہے۔

ثانیاً: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی وفات ۸۵۲ ہجری ہے، یعنی ان کی زندگی کے باون (۵۲) سال نویں صدی ہجری میں گزرے ہیں، اس لیے یہ بلاشبہہ نویں صدی ہجری کے امام ہیں، اور جب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی توثیقات بھی حجت ہوتی ہیں تو حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ کی توثیقات بدرجہ اولیٰ حجت ہوں گی، کیوں کہ حافظ ابن

حجر رحمہ اللہ کی طرح خود حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ بھی ناقد امام ہیں، جیسا کہ ان کی کتب شاہد ہیں، نیز علامہ ابوبکر بن ہدایۃ اللہ الحسینی فرماتے ہیں:

"شهيرا بإخراج الأحاديث وتصحيحها وجرح الرواة وتعديلهم"[1]

"آپ احادیث کی تخریج و تصحیح اور راوۃ کی جرح و تعدیل میں مشہور تھے۔"

مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی رحمہ اللہ نے ایک جگہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے بارے میں اسی طرح کی بات کرتے ہوئے کہا:

"إنما هو حاكي كلام أئمة النقد ليس إلا"[2]

"حافظ ابن حجر رحمہ اللہ محض ائمہ نقد کے کلام کو نقل کرنے والے ہیں اور بس۔"

تو ان پر رد کرتے ہوئے علامہ البانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"قلت: فقول الأعظمي هذا على ما فيه من الجهل والخلط كما يأتي بيانه، ينبىء القارئ اللبيب على ما انطوى عليه قلبه من الحقد على الحافظ ابن حجر، الذي يشهد كل عالم أن النساء لم تلد بعده مثله، فإذا لم يكن هذا الحافظ حجة في الجرح والتعديل فمن يكون؟"[3]

"میں کہتا ہوں: اعظمی صاحب کا یہ قول جہالت اور خلطِ مبحث - جیسا کہ آگے وضاحت آرہی ہے۔ پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ عقل مند قاری کو یہ بھی خبر دے رہا ہے کہ موصوف کے دل میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے لیے

---

[1] طبقات الشافعية للحسيني (ص: ٢٣٦)

[2] الألباني شذوذه و أخطاؤه بحوالة آداف الزفاف (ص: ١٢)

[3] آداب الزفاف (ص: ١٢)

کتنا بغض بھرا ہے، جبکہ ہر عالم اس بات کی گواہی دے گا کہ عورتوں نے ان کے بعد ان جیسا کوئی نہیں جنا، پھر جب یہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی جرح وتعدیل میں حجت نہیں ہوں گے، تو کون ہوگا؟

شبہ: کیا ابن الملقن صرف ابن حبان کی توثیق پر ہی اعتماد کر لیتے ہیں؟

بعض نے کہا ہے کہ ابن الملقن نے صرف ابن حبان رحمہ اللہ کی توثیق کی بنا پر بعض رواۃ کی توثیق کی ہے، اس لیے ان کی یہ توثیق معتبر نہیں ہے۔

ازالہ: عرض ہے:

اولاً: سب سے پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ ابن الملقن کی نظر میں صحیح حدیث کی تعریف کیا ہے؟ تو ابن الملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"مَا اتَّصل إِسْنَاده بالعدول الضابطين من غير شذوذ وَلَا عِلّة"[1]

''جس کی سند عادل اور ضابط رواۃ کے ذریعے متصل ہو اور وہ شاذ ومعلول نہ ہو۔''

معلوم ہوا کہ ابن الملقن کے یہاں بھی دیگر محدثین کی طرح کسی راوی کی روایت صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ راوی عادل ہونے کے ساتھ ساتھ ضابط بھی ہو۔ اب آیئے! یہ بھی دیکھ لیتے ہیں کہ ابن حبان رحمہ اللہ کی منفرد توثیق یعنی محض کتاب الثقات میں کسی راوی کے ذکر ہونے سے کیا ابن الملقن رحمہ اللہ اس راوی کو عادل وضابط یعنی ثقہ تسلیم کر لیتے ہیں؟ تو عرض ہے:

- ایک راوی کو امام ابوحاتم نے مجہول قرار دیا اور ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے ثقہ کہا تو اس پر ابن الملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"أما جهالة عبد الملك فهي كما قال، لكن ابن حبان ذكره في ثقاته"[2]

---

[1] المقنع في علوم الحديث (١/ ٤١)

[2] البدر المنير لابن الملقن (٩/ ٥٥٧)

''جہاں تک عبدالملک کے مجہول ہونے کی بات ہے تو معاملہ ویسے ہی ہے جیسے امام ابوحاتم نے کہا ہے، لیکن ابن حبان نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے۔''

یہاں غور کریں کہ حافظ ابن الملقن نے امام ابوحاتم کی تائید ہی کی ہے اور عبدالملک کو مجہول ہی مانا ہے، گرچہ امام ابن حبان نے انھیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حافظ ابن الملقن صرف ابن حبان کی توثیق پر اندھا دھند اعتماد نہیں کرتے، بلکہ خود کی تحقیق بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں۔

❁ ایک دوسرے مقام پر ابن الملقن رحمہ اللہ کا یہ صاف اور صریح اعلان ملاحظہ کریں، ابن الملقن رحمہ اللہ ایک حدیث کے رجال کے بارے میں فرماتے ہیں:

"كل رجاله في الصحيح إلا عبد العزيز بن مسلم وأبا معقل، وهما مستوران لا أعلم من جرحهما ولا من وثقهما، وإن وثق الأول ابن حبان وحده، والأصح أنه لا يجوز الاحتجاج بهما والحالة هذه"[1]

''اس کے سارے رجال صحیح کے ہیں سوائے ''عبدالعزیز'' اور ''ابومعقل'' کے، یہ دونوں مستور ہیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے ان پر جرح کی ہو یا ان کی توثیق کی ہو، گرچہ ان میں سے پہلے کی توثیق صرف ابن حبان نے کی ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ دریں صورت ان دونوں سے احتجاج درست نہیں ہے۔''

ملاحظہ فرمائیں کہ ابن الملقن کا کس قدر صاف اور صریح بیان ہے کہ وہ ابن حبان رحمہ اللہ کی منفرد توثیق کو قابلِ حجت نہیں مانتے، جب تک کہ انھیں مزید تائید نہ مل

[1] البدر المنير لابن الملقن (١/ ٦٧٦)

جائے، مثلاً کسی اور محدث نے بھی توثیق کی ہو یا خود ابن الملقن کے اجتہاد میں بھی وہ ثقہ ثابت ہو۔

اس حوالے سے یہ بات اظہر من الشّمس ہو جاتی ہے کہ ابن الملقن صرف اور صرف کتاب الثقات میں ابن حبان کی منفرد توثیق کا اعتبار نہیں کرتے۔ اس لیے اگر وہ کسی راوی کی توثیق میں صرف ابن حبان کا حوالہ دیں تو یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ان کا انحصار صرف ابن حبان کی توثیق پر ہی ہے۔ پھر جب کسی بھی امام سے صراحتاً یہ ثابت ہو جائے کہ وہ ابن حبان رحمہ اللہ کی منفرد توثیق کو حجت نہیں مانتے تو پھر اگر ان کے کلام میں کہیں صرف ابن حبان کا حوالہ ملے تو یہ سمجھنا قطعاً درست نہیں کہ انھوں نے دیگر شواہد و قرائن سے آنکھیں بند کر کے صرف ابن حبان کی منفرد توثیق پر ہی اعتماد کر لیا ہے۔

بطور مثال عرض ہے کہ امام ذہبی رحمہ اللہ کا یہ طرزِ عمل ہے کہ وہ ابن حبان رحمہ اللہ کی منفرد توثیق کو حجت نہیں مانتے، لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ایک راوی ''عبداللہ بن محمد بن سلم'' کو امام ذہبی رحمہ اللہ نے ثقہ کہا اور صرف ابن حبان رحمہ اللہ کی توثیق پیش کی ہے۔[1] تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے صرف اور صرف ابن حبان کی توثیق پر ہی ان کو ثقہ کہہ دیا ہے؟ ہرگز نہیں! بلکہ یہ ماننا لازم ہے کہ ان کے سامنے مزید حوالے بھی ہیں، مثلاً: ضمنی توثیق یا متاخرین کی صریح توثیق یا کچھ قرائن یا کم از کم ان کا اجتہاد ہی کارفرما ہے۔

علامہ البانی رحمہ اللہ بھی ابن حبان کی منفرد توثیق کو حجت نہیں مانتے، لیکن وہ بھی ''عبداللہ بن محمد بن سلم'' کے بارے میں فرماتے ہیں:

''ثقة إمام محدث، ووثقه ابن حبان''[2]

[1] سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٠٦)

[2] سلسلة الأحاديث الصحيحة (٦/ ٩٣٧)

”یہ ثقہ امام ومحدث ہیں۔ ابن حبان رحمہ اللہ نے انھیں ثقہ کہا ہے۔“

یہاں علامہ البانی رحمہ اللہ نے ابن حبان کی توثیق کے علاوہ کوئی توثیق ذکر نہیں کی ہے تو کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ شیخ البانی رحمہ اللہ نے محض ابن حبان رحمہ اللہ کی توثیق کو بنیاد بنا کر اسے ثقہ تسلیم کیا ہے؟

ہرگز نہیں! بلکہ امام ذہبی نے بھی ان کی توثیق کی ہے کما مضٰی، اور بعض نے ان کی حدیث کی تصحیح کی ہے، لیکن ان میں بڑا اور معروف نام ابن حبان رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لیے علامہ البانی رحمہ اللہ نے اختصار کے پیشِ نظر صرف ابن حبان ہی کی توثیق کا حوالہ دیا ہے۔ یہی معاملہ ان مقامات کا ہے جہاں ابن الملقن نے کسی راوی کی توثیق میں صرف ابن حبان رحمہ اللہ کا حوالہ دیا ہے۔ ایسے مقامات پر بھی دیگر ائمہ کی توثیق پر ابن الملقن کی نگاہ ہوتی ہے یا کم از کم ابن الملقن کا اپنا اجتہاد کارفرما ہوتا ہے۔

لہٰذا ابن الملقن کسی راوی کی توثیق میں صرف ابن حبان رحمہ اللہ کا حوالہ دیں یا ان کی طرف سے کسی ایسے راوی کی حدیث کی تصحیح ملے جسے صرف ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہو تو یہ ہرگز نہیں سمجھنا چاہیے کہ ابن الملقن نے محض ثقات ابن حبان میں اس کے مذکور ہونے سے اسے ثقہ جان لیا ہے، بلکہ یہ سمجھنا چاہیے کہ ابن الملقن کی تحقیق میں یہ راوی ثقہ ہے اور ابن حبان کی توثیق ان کی مؤید ہے۔

رہی یہ بات کہ بعض مقامات پر ابن الملقن رحمہ اللہ سے وہم و خطا کا صدور ہوا ہے تو دنیا کا کوئی بھی امام و عالم اس سے محفوظ نہیں ہے۔

ثانیاً: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ایسے کئی رواۃ کو ثقہ قرار دیا ہے جس کی توثیق میں ابن حبان رحمہ اللہ منفرد ہیں، تو کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ ابن حجر رحمہ اللہ کی توثیقات بھی حجت نہیں ہیں، کیوں کہ وہ ابن حبان کی منفرد توثیق پر بھی اعتماد کر لیتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسے مقامات پر ابن حجر رحمہ اللہ کے سامنے مزید شواہد و قرائن بھی

ہوتے ہیں جن کی روشنی میں وہ اپنا فیصلہ صادر فرماتے ہیں، کیوں کہ ابن حجر رحمہ اللہ بھی ابن الملقن کی طرح یہ صراحت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ابن حبان رحمہ اللہ کی منفرد توثیق حجت نہیں ہے۔

لیکن جو لوگ یہ فرق سمجھنے سے قاصر ہوں گے، وہ یہ صورتِ حال دیکھ کر یہ باور کر بیٹھیں گے کہ ابن حجر رحمہ اللہ صرف ابن حبان کی توثیق پر ہی رواۃ کو ثقہ کہہ دیتے ہیں، جیسے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ابن الملقن صرف ابن حبان کی توثیق دیکھ کر ہی راوی کو ثقہ تسلیم کر لیتے ہیں۔

علامہ البانی رحمہ اللہ اسی سلسلے میں ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"وأما الذين وثقهم ابن حبان وأقروه، بل قالوا فيهم تارة: "صدوق"وتارة: "محله الصدق" وهي من ألفاظ التعديل كما هو معروف فهم بالمئات... كل هؤلاء وثقهم ابن حبان فقط. وقال فيهم الحافظ ما ذكرته آنفا من عبارتي التوثيق ووافقه في ذلك غيره من الحفاظ في بعضهم وفي غيرهم من أمثالهم، ومن عادته أن يقول في غيرهم ممن وثقهم ابن حبان ممن روى عنه الواحد والاثنان: "مستور" أو "مقبول" كما حققته في موضع آخر فأخشى ما أخشاه أن يبادر بعض من لا علم عنده إلى القول: إن الحافظ قد جارى ابن حبان في تساهله في توثيق المجهولين"[1]

"وہ رواۃ جنھیں صرف ابن حبان نے ثقہ کہا ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے ان کی ہمنوائی کی ہے، بلکہ کبھی ایسے رواۃ کو "صدوق" اور

[1] تمام المنة في التعليق على فقه السنة (ص: ٢٠٦)

کبھی ''محله الصدق'' جیسے معروف الفاظِ تعدیل سے متصف کیا ہے، ان کی تعداد سیکڑوں میں ہے... (پھر علامہ البانی رحمہ اللہ بطور مثال دس رواۃ کا نام پیش کر کے آگے فرماتے ہیں)... ان تمام رواۃ کو صرف ابن حبان رحمہ اللہ نے ثقہ کہا ہے اور انھیں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مذکورہ الفاظِ تعدیل سے متصف کیا ہے، نیز دیگر حفاظ نے بھی ابن حجر رحمہ اللہ سے اتفاق کیا ہے، جب کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا معمول یہ ہے کہ وہ ایسے رواۃ جن کی توثیق میں ابن حبان منفرد ہوتے ہیں، انھیں ''مستور'' یا ''مقبول'' کہتے ہیں، جیسا کہ دیگر مقام پر میں نے یہ تحقیق پیش کر رکھی ہے، دریں صورت مجھے اندیشہ ہے کہ کوئی لاعلم شخص اٹھے اور یہ کہنے لگ جائے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ مجہول کی توثیق میں ابن حبان کے نقش قدم پر ہیں۔''

عرض ہے کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے ابن حبان کی منفرد توثیق سے متعلق ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالے سے جس خدشے کا اظہار کیا ہے، بعض لوگ امام ابن الملقن رحمہ اللہ کے حوالے سے اسی خدشے کا شکار ہوگئے ہیں۔

ثالثاً: ابن الملقن رحمہ اللہ ابن حزم کی توثیق (بذریعہ احتجاج بالراویۃ) کا بھی اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ انھوں نے ایک مقام پر کہا:

''ويزيد بن أبي حبيب ممن خرج حديثه في الصحيحين، واحتج به ابن حزم في مواضع، ولم يتهم بالتدليس''[1]

''یزید بن ابی حبیب ان رواۃ میں سے ہیں جن کی احادیث صحیحین میں لی گئی ہیں اور ابن حزم رحمہ اللہ نے کئی مقامات پر ان سے احتجاج کیا ہے اور یہ تدلیس سے متہم نہیں ہیں۔''

[1] البدر المنير لابن الملقن (٤/ ٥٦٢)

پھر خود زیرِ بحث روایت کے ایک طریق کے بارے میں کہا ہے:

”واحتج به ابن حزم في محلاه“[1]

”ابن حزم نے محلی میں اس سے احتجاج کیا ہے۔“

اس لیے یہ کہنا سرے سے غلط ہے کہ ابن الملقن رحمہ اللہ نے صرف ثقات ابن حبان کو پیش نظر رکھا اور اسے ثقہ کہا ہے۔

تیسری توثیق از امام ابن حزم رحمہ اللہ:

امام ابن حزم الاندلسی رحمہ اللہ (المتوفی۴۵۶) نے المحلیٰ میں اس راوی کی اسی حدیث سے حجت پکڑی ہے۔[2]

امام ابن الملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”واحتج به ابن حزم في محلاه“[3]

امام ابن حزم نے اپنی کتاب المحلیٰ میں اس حدیث (عبدالرحمٰن بن ابی حسین والی اسی حدیث) سے حجت پکڑی ہے۔

اور اس کتاب میں ابن حزم رحمہ اللہ جن احادیث سے حجت پکڑتے ہیں، ان کے بارے میں آپ نے کتاب کے مقدمے میں یہ وضاحت کی ہے:

”وليعلم من قرأ كتابنا هذا أننا لم نحتج إلا بخبر صحيح من رواية الثقات مسند“[4]

”اور جو ہماری یہ کتاب پڑھے وہ جان لے کہ ہم نے صرف ان احادیث سے حجت پکڑی ہے جو صحیح ہیں، ثقہ راویوں سے ہیں اور متصل السند ہیں۔“

---

[1] البدر المنير لابن الملقن (٦/ ٢٣٩)

[2] دیکھیں: المحلیٰ لابن حزم، ت بيروت (٥/ ١٩٩)

[3] البدر المنير لابن الملقن (٦/ ٢٣٩)

[4] المحلیٰ لابن حزم، ت بيروت (١/ ٢١)

معلوم ہوا کہ امام ابن حزم کے نزدیک کسی روایت سے حجت پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہے، اور چونکہ اس روایت سے بھی امام ابن حزم نے حجت پکڑی ہے، اس لیے یہ بھی ان کی نظر میں صحیح ہے، لہٰذا اس کے راوی ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' بھی ابن حزم کی نظر میں ثقہ ہیں۔

۞ **شبہ:** بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے ''ناجیۃ بن کعب'' ''عمارۃ بن خزیمۃ بن ثابت'' اور ''احمد بن خالد الوھبی'' کو ایک مقام پر مجہول کہا ہے، جبکہ دوسرے مقامات پر ان کی احادیث کو صحیح کہا ہے۔

۞ **ازالہ:** عرض ہے کہ ان تینوں رواۃ میں سے کسی بھی راوی پر کوئی جرح ثابت نہیں ہے اور تینوں کو دیگر ائمۂ حدیث نے ثقہ قرار دیا ہے۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے صرف ایک مقام پر ان کو مجہول کہا ہے، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ جس وقت ابن حزم رحمہ اللہ نے ان رواۃ کو مجہول کہا۔ اس وقت انھیں ان کی معرفت نہیں ہو سکی تھی[1] اور جب انھیں ان کی معرفت ہوگئی تو ان کی حدیث کو صحیح مان لیا، یعنی ان کو ثقہ تسلیم کرلیا، جیسا کہ دیگر محدثین کی نظر میں بھی یہ تینوں ثقہ ہیں۔

اس کی مزید تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابن حزم رحمہ اللہ نے ان سب کو پہلے مجہول کہا تھا اور ان کی مرفوع اور مسند حدیث کی تصحیح آگے چل کر بعد میں کی ہے، چنانچہ ''المحلیٰ'' میں ناجیہ اور عمارہ کی تجہیل کا ذکر پہلے ہے اور ان کی احادیث کی تصحیح کا ذکر کافی بعد میں ہے۔ نیز احمد بن خالد کی تجہیل ''المحلیٰ'' میں ہے اور ان کی حدیث سے احتجاج ان کی دوسری کتاب ''حجۃ الوداع'' میں ہے۔ سابقہ دونوں

---

[1] واضح رہے کہ ابن حزم رحمہ اللہ کا یہ منہج ہے کہ وہ کسی راوی سے متعلق عدمِ معرفت ہی کی بنا پر اسے مجہول قرار دے دیتے ہیں، جیسا کہ آگے اس بابت مفصل وضاحت آ رہی ہے، اسی کتاب کا صفحہ (۲۳۴) دیکھیں۔

مثالوں سے ظاہر ہے کہ یہ احتجاج بھی بعد کا معاملہ ہے۔ لہٰذا ان مثالوں سے یہ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ ابن حزم رحمہ اللہ نے کتاب کے مقدمہ میں احتجاج کے لیے صحتِ حدیث کی جو شرط رکھی ہے، اسے پورا نہیں کیا ہے۔

علاوہ ازیں اخطاء و اوہام سے کوئی بھی امام و عالم محفوظ نہیں ہوتا، اس لیے کچھ مقامات پر وہم اور بھول کا شکار ہو جانا بھی کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، اس لیے جہاں دلائل سے ثابت ہو جائے کہ یہاں کسی امام سے ایسی چوک ہوئی ہے جس کی گنجایش خود اس کے اپنے اصول میں بھی نہیں تو خاص ایسے مقامات کا معاملہ علاحدہ ہوگا، لیکن دیگر مقامات پر ہم اصولوں کی روشنی میں ہی بات کریں گے اور اسی کے مطابق حکم لگائیں گے۔

شبہ: کیا امام ابن حزم رحمہ اللہ کی نظر میں ایامِ ذبح والی حدیث ثابت نہیں ہے؟

بعض نے یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ امام ابن حزم خود یوم النحر سے لے کر آخر ذو الحجہ تک قربانی کے قائل ہیں اور قربانی کے ایام کے متعلق فرماتے ہیں کہ ایامِ ذبح کو مخصوص کرنے پر نہ تو کوئی نص ہے اور نہ ہی اجماع، لہٰذا مذکورہ بالا حدیث امام ابن حزم کے نزدیک بھی ناقابلِ حجت ہے۔

ازالہ: عرض ہے کہ یہ اعتراض اس وقت درست ہوتا جب امام ابن حزم رحمہ اللہ نے زیرِ بحث حدیث کو انھیں الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہوتا جن الفاظ کے ساتھ یہ حدیث صحیح ابن حبان وغیرہ میں ہے اور اس میں ایامِ ذبح کے الفاظ ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم رحمہ اللہ نے جن الفاظ کے ساتھ اس حدیث کو روایت کیا ہے، اس میں ایامِ ذبح والے الفاظ ہیں ہی نہیں، چنانچہ ''المحلی[1]'' اور ''حجۃ الوداع'' میں ابن حزم رحمہ اللہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

''كل عرفات موقف وارفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة

کلها موقف وارفعوا عن بطن محسر"[1]

ایسی صورت میں ابن حزم رحمہ اللہ کا موقف ان کی روایت کردہ اس حدیث کے خلاف قطعاً نہیں ہے، لہٰذا یہ کہنے کی ذرا بھی گنجایش نہیں ہے کہ یہ حدیث ان کی نظر میں ناقابلِ حجت ہے۔ واضح رہے کہ یہاں ہماری بحث اس حدیث کے متن پر نہیں، بلکہ اس کے ایک راوی ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' پر ہے اور یہ راوی ابن حزم رحمہ اللہ کی روایت میں بھی ہے۔

یاد رہے کہ امام ابن حزم رحمہ اللہ گرچہ عیدالاضحیٰ کے بعد پورے ماہ ذی الحجہ تک قربانی کے جواز کے قائل ہیں، لیکن چار دن تک قربانی کے جواز کو وہ قرآنی آیت سے مستنبط بتلاتے ہیں اور اسے شک وشبہہ سے بالاتر بتلاتے ہیں، چنانچہ ایک مقام پر قرآنی آیت نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وقال تعالی ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: ٢٨] فهذه بلا شك أيام النحر التى تنحر فيها بهيمة الأنعام، وهى يوم النحر وثلاثة أيام بعد"

''اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: [تاکہ اپنے نفع کے کاموں کو دیکھیں اور جو چوپائے اللہ نے ان کو دیے ہیں خاص دنوں میں ان پر اللہ کا نام ذکر کریں] تو یہ بلاشک وشبہہ قربانی کے دن ہیں جن میں چوپایوں کو ذبح کیا جاتا ہے۔ یہ عیدالاضحیٰ اوراس کے بعد کے تین دن ہیں۔''[2]

---

[1] المحلیٰ لابن حزم، ت بیروت (٥/ ١٩٩) حجة الوداع لابن حزم (ص: ٢٠٧) دوسرانسخہ (ص: ٣٢٥)

[2] المحلیٰ لابن حزم، ت بیروت (٥/ ٣١٩)

اب بتلایئے کہ جب امام ابن حزم رحمہ اللہ چار دن تک قربانی کے جواز کو بغیر کسی شک وشبہے کے قرآنی آیت سے مستنبط بتلا رہے ہیں تو اسی مفہوم کی حدیث بھی ان کے سامنے آجائے تو بھی ان کا یہی موقف رہے گا، ایسی صورت میں ان کی عمومی رائے کو قرآنی آیت یا ایامِ ذبح والی حدیث کے معارض بتلانا قطعاً درست نہیں۔

الغرض امام ابن حزم رحمہ اللہ نے ''المحلیٰ'' میں زیرِ بحث راوی سے حجت پکڑی ہے، یعنی ان کی حدیث کو صحیح کہا ہے، لہٰذا یہ راوی ان کی نظر میں ثقہ ہیں۔ نیز امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اسی حدیث کو اپنی کتاب حجۃ الوداع میں بھی درج کیا ہے۔[1] اس کتاب کے مقدمے میں بھی آپ نے صراحت کر دی ہے کہ آپ اس میں صرف صحیح احادیث ذکر کریں گے۔[2]

صحت کی شرط والی کتب میں تصحیح اور توثیق کی دلیل پر چند حوالے:

- ایک راوی ابو عمیر کی حدیث کو ابن حزم نے صحیح کہا ہے تو اس سے توثیق اخذ کرتے ہوئے امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وصحح حديثه ابن المنذر، وابن حزم، وغيرهما، فذلك توثيق له"[3]

''اس کی حدیث کو ابن المنذر اور ابن حزم وغیرہما نے صحیح کہا ہے، اس لیے یہ اس کی توثیق ہے۔''

حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بھی امام ذہبی رحمہ اللہ کی اس بات کو برضا و رغبت نقل کر رکھا ہے۔[4]

---

[1] دیکھیں: حجة الوداع لابن حزم (ص: ۲۰۷) دوسرا نسخہ (ص: ۳۲۵)

[2] دیکھیں: حجة الوداع لابن حزم (ص: ۱۱۲) دوسرا نسخہ (ص: ۱۳۷)

[3] ميزان الاعتدال للذهبي ت البجاوي (٤/ ٥٥٨)

[4] دیکھیں: فتاویٰ علمية (۱/ ۳۰۷) نیز دیکھیں: رسالہ ''الحدیث'' (شمارہ نمبر: ۱۴، صفحہ نمبر: ۳۲)

نوٹ: اس حوالے پر ایک صاحب نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں تصحیح کی بات ہے جب کہ اوپر ابن حزم کے احتجاج کی بات ہے۔ عرض ہے کہ اوپر یہ بھی وضاحت موجود ہے کہ ابن حزم رحمہ اللہ نے ''محلی'' میں جن روایات سے احتجاج کیا ہے، ان کی تصحیح بھی انھوں نے کر دی ہے۔

- امام عبدالحق اشبیلی نے بھی اپنی کتاب الاحکام الوسطیٰ میں یہ شرط رکھی ہے کہ وہ اس میں صرف صحیح احادیث درج کریں گے۔ ایک حدیث کو امام عبدالحق اشبیلی نے اپنی اس کتاب میں درج کیا تو علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ عبدالحق اشبیلی کی نظر میں اس کی سند صحیح ہے، چنانچہ علامہ البانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وهو إسناد صحيح لا علة فيه، وقد أشار إلى ذلك عبد الحق الإشبيلي في كتابه "الأحكام" (رقم ٧١ بتحقيقي) بسكوته عليه"[1]

''یہ سند صحیح ہے، اس میں کوئی علت نہیں ہے اور عبدالحق اشبیلی نے اپنی کتاب "الأحکام" میں اس پر سکوت اختیار کر کے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔''

- امام عبدالحق اشبیلی نے ایک راوی عبدالعزیز کی روایت اپنی اس کتاب میں درج کی تو حافظ زبیر علی زئی صاحب اس راوی کو ثقہ قرار دینے والوں میں امام عبدالحق اشبیلی کا نام گنواتے ہوئے لکھتے ہیں:

''عبدالحق اشبیلی نے اپنی کتاب الاحکام الوسطیٰ میں عبدالعزیز کی روایت ذکر کی (ج:۱،ص: ۳۹۹) اور جرح نہیں کی جو ان کی طرف سے تصحیح ہے۔''[2]

عرض ہے کہ ٹھیک اسی طرح امام ابن الملقن اور امام ابن حزم نے اپنی مذکورہ

---

[1] سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤/ ١٦٤)

[2] مقالات (۳/ ۳۳۴)

کتابوں میں عبدالرحمٰن بن ابی حسین کی زیرِ بحث روایت ذکر کی اور جرح نہیں کی جو ان کی طرف سے تصحیح ہے۔ معلوم ہوا کہ خود حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصول سے بھی یہ راوی ثقہ ہے۔ والحمد للّٰہ.

عصرِ حاضر کے بعض احناف بھی اس راوی کو مجہول کہتے پھرتے ہیں ان کی خدمت میں عرض ہے کہ حافظ ابن قطلوبغا حنفی نے بھی ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کو ثقہ کہا ہے۔[1]

فائدہ

معاصر محققین میں حسین سلیم اسد الدّارانی اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: "رجاله ثقات"[2] ''اس کے رجال ثقہ ہیں۔''

یعنی موصوف کے نزدیک بھی عبدالرحمٰن بن ابی حسین ثقہ ہیں۔

اس پوری تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ راوی ثقہ ہیں۔ والحمد للّٰہ.

سلیمان بن موسیٰ القرشی:

آپ صحیح مسلم اور سننِ اربعہ کے رجال میں سے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ آپ بہت بڑے فقیہ اور امام ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ نے انھیں "الإمام الكبير" یعنی بہت بڑے امام اور ''مفتی دمشق'' کہا ہے۔[3]

- امام ابن سعد رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۰ھ) نے کہا:

"كان ثقة"[4] ''یہ ثقہ تھے۔''

---

[1] دیکھیں: الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (٦/ ٢٤١)

[2] موارد الظمآن ت حسين أسد (٣/ ٣٢٥)

[3] سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/ ٤٣٣)

[4] الطبقات لابن سعد (٧/ ٣١٨)

امام ابن عدی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۶۵ھ) نے کہا:

"وَهو عندي ثبت صدوق"[1]

"یہ میرے نزدیک ثبت اور صدوق ہیں۔"

امام دارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۸۵ھ) نے کہا:

"سليمان بن موسیٰ، من الثقات الحفاظ"[2]

"سلیمان بن موسیٰ حفاظ اور ثقہ لوگوں میں سے ہیں۔"

اس کے علاوہ اور بھی متعدد محدثین نے انھیں ثقہ کہا ہے۔ بعض سے ان پر معمولی جرح منقول ہے، لیکن صریح اور واضح توثیق کے بالمقابل اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے میری کتاب: "أنوار البدر في وضع اليدين على الصدر" (ص: ۱۸۷ تا ۲۰۹) مطبوعہ بیت السلام لاہور و ریاض۔

سعید بن عبدالعزیز بن ابی یحییٰ التنوخی:

آپ مسلم اور سننِ اربعہ کے راوی اور بہت بڑے امام ہیں، حتیٰ کہ امام احمد رحمہ اللہ نے ان کے اور امام اوزاعی کے بارے میں کہا:

"هما عِنْدِي سَوَاء"[3] "یہ دونوں میرے نزدیک برابر ہیں۔"

بلکہ ابو حاتم محمد بن ادریس الرازی (المتوفی: ۲۷۷ھ) نے کہا:

"كان أبو مسهر يقدم سعيد بن عبد العزيز على الأوزاعي"[4]

"ابومسہر عبد الاعلیٰ غسانی (متوفی: ۲۱۸ھ) انھیں امام اوزاعی پر مقدم کرتے تھے۔"

---

[1] الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٤/ ٢٦٢)

[2] علل الدارقطني (١٥/ ١٤)

[3] العلل ومعرفة الرجال لأحمد (٣/ ٥٣)

[4] الجرح و التعديل لابن أبي حاتم (٤/ ٤٢)

❁ نیز امام احمد رحمہ اللہ نے یہاں تک کہا:

”لَيْسَ بِالشَّام رجل أصح حَدِيثا من سعيد بن عبد الْعَزِيز التنوخي“[1]

”شام میں سعید بن عبدالعزیز تنوخی سے زیادہ صحیح حدیث والا کوئی نہیں ہے۔“

❁ امام حاکم رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۰۵ھ) نے کہا:

”سعيد بن عبد العزيز التنوخي لأهل الشام كمالك بن أنس في التقدم والفضل والفقه والأمانة“[2]

”سعید بن عبدالعزیز تنوخی اہلِ شام کے لیے فضل ومنزلت اور فقہ و امانت میں امام مالک کی طرح ہیں۔“

اب جنھیں امام اوزاعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے مثل قرار دیا گیا ہے اور امام مسلم نے جن سے صحیح میں روایت لی ہو، ان کے بارے میں مزید تفصیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں، حالاں کہ اس زبردست تعدیل وتوثیق کے علاوہ بھی اور کئی محدثین نے ان کی صریح توثیق کی ہے مثلاً امام ابن معین رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۳ھ) نے کہا:

”ثقة“[3] ”یہ ثقہ ہیں۔“

ان پر بعض معمولی جرح منقول ہے جس کی کوئی حیثیت نہیں۔

❁ عبدالملک بن عبدالعزیز القشیری النسائی:

آپ مسلم اورنسائی کے راوی ہیں۔ آپ بالاتفاق ثقہ فاضل ہیں اور کسی بھی محدث نے آپ پر جرح نہیں کی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ آپ کے بارے میں

---

[1] العلل ومعرفة الرجال لأحمد (٣/ ٥٣)

[2] سؤالات السجزي للحاكم (ص: ٢٠٨)

[3] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٤/ ٤٣) و سنده صحيح.

محدثین کے اقوال کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ثقة عابد"[1] "آپ ثقہ عابد ہیں۔"

احمد بن الحسن بن عبد الجبار البغدادی:

آپ صحیح ابن حبان وغیرہ کے رجال میں سے ہیں اور بالاتفاق ثقہ ہیں۔ کسی بھی محدث نے آپ پر کوئی جرح نہیں کی ہے اور کئی ایک محدثین نے آپ کو صراحتاً ثقہ کہا ہے مثلاً:

- امام حاکم رحمہ اللہ (المتوفی ۴۰۵ھ) نے کہا:

"ثقة"[2] "یہ ثقہ ہیں۔"

- حافظ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۶۳ھ) نے کہا:

"كان ثقة"[3] "آپ ثقہ تھے۔"

حدیث مذکور پر اعتراضات اور ان کے جوابات

پہلا اعتراض: "عبدالرحمٰن بن ابی حسین" کی توثیق کا انکار:

اس حدیث پر پہلا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں موجود "عبدالرحمٰن بن ابی حسین" کی توثیق ابن حبان کے علاوہ کسی سے ثابت نہیں ہے، جیسا کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے لکھا ہے۔[4]

عرض ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، کیوں کہ ابن حبان کے علاوہ دیگر محدثین سے بھی اس کی توثیق ثابت ہے جیسا کہ گذشتہ سطور میں تفصیل پیش کی جا چکی ہے،

---

[1] تقريب التهذيب لابن حجر رقم (٤١٩٤)

[2] سؤالات السجزي للحاكم (ص: ١٣٤)

[3] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (٤/ ٨٢)

[4] دیکھیں: فتاویٰ علمية (٢/ ١٧٨)

بلکہ یہ بھی واضح کیا جاچکا ہے کہ خود حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصول کے مطابق بھی یہ راوی ثقہ ہے۔

دوسرا اعتراض: سند میں انقطاع ہے

حافظ زبیر علی زئی صاحب نے اس حدیث کی سند پر دوسرا اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے:

''حافظ البزار نے کہا: "وابن أبي حسين لم يلق جبير بن مطعم" اور (عبدالرحمٰن) ابن ابی حسین کی جبیر بن مطعم سے ملاقات نہیں ہوئی۔ (البحر الزخائر: ٨/ ٣٦٤، ح: ٣٤٤٤)''[1]

اس اعتراض کے ہمارے پاس دو جوابات ہیں، ملاحظہ ہوں:

پہلا جواب:

''عبدالرحمٰن'' کا نام بریکٹ میں حافظ زبیر علی زئی صاحب نے اپنی طرف سے لکھا ہے، امام بزار رحمہ اللہ نے خود یہ نام نہیں لکھا، بلکہ انھوں نے ''ابن ابی حسین'' کہا ہے۔

امام بزار رحمہ اللہ کے قول کا صحیح مفہوم:

اس لیے امام بزار سے صراحتاً یہ ثابت نہیں ہے کہ انھوں نے جبیر بن مطعم سے ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہی کے سماع کا انکار کیا ہے، بلکہ راجح یہی لگتا ہے کہ انھوں نے جبیر بن مطعم سے عبدالرحمٰن بن ابی حسین نہیں، بلکہ ''ابن ابی حسین'' سے معروف ان کے بیٹے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کے سماع کا انکار کیا ہے۔

''ابن ابی حسین'' سے مراد پر محدثین کی تصریحات:

دراصل اس حدیث کی بعض سندوں میں عبدالرحمٰن کے نام کی صراحت نہیں

[1] دیکھیں: فتاویٰ علمیة (٢/ ١٧٨)

ہے، بلکہ صرف ''ابن ابی حسین'' مذکور ہے اور ابن ابی حسین نام جب بغیر صراحت کے سند میں آتا ہے تو اس سے ''عبداللہ بن ابی حسین'' ہی مراد ہوتے ہیں۔[1]

❁ امام سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ نے کہا:

"ابن أبي حسين: عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين ابن الحارث بن عامر بن نوفل"[2]

''ابن ابی حسین'' یہ ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین بن الحارث بن عامر بن نوفل ہیں۔''

❁ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' یہ اپنے دادا کی طرف منسوب ہوکر (ابن ابی حسین کے ساتھ) ذکر کیے جاتے ہیں۔[3]

معلوم ہوا کہ ''ابن ابی حسین'' جب بغیر صراحت کے سند میں آتے ہیں تو ان سے مراد ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہوتے ہیں۔ اس لیے زیرِ بحث حدیث کی بعض سندوں میں جب بغیر صراحت کے ''ابن ابی حسین'' آیا تو بعض اہلِ علم نے یہ سمجھ لیا کہ یہاں ان سے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہی مراد ہے، پھر اس بنیاد پر یہ کہہ دیا کہ ''ابن ابی حسین'' یعنی ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کی ملاقات ''جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ'' سے نہیں ہے۔

امام بزار کے کلام کی تشریح امام احمد رحمہ اللہ کے قول کی روشنی میں:

چنانچہ اس طرح کا تسامح امام احمد رحمہ اللہ سے ہوا ہے، یعنی انھوں نے بھی اس

[1] مثلاً دیکھیں: صحيح مسلم (٣/ ٩٢٢، رقم: ١٢٦٤) سنن أبي داود (٤/ ٣٥٢، رقم: ٥٢٠٤) سنن الترمذي، ت شاكر (٤/ ٥٤٢، رقم: ٢٢٩٢) سنن النسائي (٧/ ١٥٩ رقم: ٤٢٠٤) سنن ابن ماجه (٢/ ١٠٩٧، رقم: ٣٢٩٨)

[2] العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ت وصي (٣/ ٣٩١) وإسناده صحيح.

[3] دیکھیں: فتح الباري لابن حجر (٨/ ٨٩) أيضاً (١٢/ ٢١٠)

حدیث میں ''ابن ابی حسین'' سے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' سمجھ لیا ہے۔
چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ ''وكل أيام التشريق ذبح'' والی یہی حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''فذكر الأثرم في كتاب... قال: سمعت أبا عبد الله يسأل عن حديث ابن أبي حسين، عن جبير بن مطعم، يعني هذا الحديث، فقيل له: أسمع منه؟ فقال: لا، إنما روى هذا الشيخ عن شهر أكثر روايته، وقد روى عن أبي الطفيل، وعن طاوس، وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين''[1]

''اثرم نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ میں نے ابوعبداللہ (امام احمد) سے ''ابن ابی حسین، عن جبیر بن مطعم'' کے طریق سے مروی حدیث، یعنی اسی حدیث (وكل أيام التشريق ذبح) کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا۔ چنانچہ ان سے سوال ہوا کہ کیا ابن ابی حسین نے، جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے سنا ہے؟ تو امام احمد رحمہ اللہ نے جواب دیا: نہیں! بلکہ اس شیخ نے اکثر روایات ''شھر'' سے نقل کی ہیں، نیز ''ابو الطفیل'' اور ''طاوس'' سے بھی نقل کی ہیں۔ اور یہ ''عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن ابی حسین'' ہیں۔''

امام بزار کے کلام کی تشریح امام طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی روشنی میں:

امام احمد رحمہ اللہ کے اسی کلام کو دیکھتے ہوئے امام طحاوی بھی اسی وہم میں پڑ گئے ہیں کہ اس حدیث میں ''ابن ابی حسین'' سے مراد ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہیں۔
چنانچہ ابوجعفر طحاوی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۲۱) نے کہا:

[1] أحكام القرآن للطحاوي (۲/ ۲۰۷)

”حدثنا مالك بن عبد الله بن يوسف، قال: حدثنا عبد الله ابن يوسف، قال: أخبرنا سعيد بن عبد العزيز التنوخي، عن سليمان بن موسىٰ، عن ابن أبي حسين، عن جبير بن مطعم، عن النبيﷺ، قال: ﴿ كل عرفات موقف، وارتفعوا عن عرفات، وكل مزدلفة موقف، وارتفعوا عن محسر، وكل فجاج منى منحر، وكل أيام التشريق ذبح ﴾“[1]

اس سند میں ”عبدالرحمٰن“ کی صراحت نہیں ہے، بلکہ ”ابن ابی حسین“ ہے اور چونکہ یہ نام جب مختصراً ذکر ہوتا ہے تو اس سے مراد ”عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین“ ہی ہوتے ہیں، اس لیے علامہ طحاوی اور بعض اہلِ علم نے یہ سمجھ لیا کہ یہاں ”ابن ابی حسین“ سے مراد ”عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین“ ہیں، پھر انھوں نے اس غلط فہمی کی بنیاد پر انقطاع کی جرح کردی، چنانچہ علامہ طحاوی نے کہا:

”وكيف يتوهم متوهم أن عبد الله هذا سمعه من جبير بن مطعم؟“[2]

”کوئی شخص یہ کیسے سمجھ سکتا ہے کہ ”عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین“ نے ”جبیر بن مطعم“ سے سنا ہے؟“

یہی غلط فہمی امام بزار کو بھی ہوئی ہے، ان کی سند میں گرچہ ”عبدالرحمٰن“ کی صراحت ہے، لیکن ان کے انقطاع والے کلام میں ”عبدالرحمٰن“ کی صراحت نہیں ہے، بلکہ انھوں نے ”ابن ابی حسین“ ہی کہہ کر انقطاع کا کلام کیا ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بزار رحمہ اللہ بھی یہاں وہم کا شکار ہوگئے ہیں اور

---

[1] أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ٢٠٦)

[2] أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ٢٠٧)

ان کے ذہن میں بھی اصل بات یہی تھی کہ ''ابن ابی حسین'' یعنی ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کا سماع جبیر بن مطعم سے ثابت نہیں ہے، لیکن اپنی سند میں وہ نام کی صراحت پر دھیان نہیں دے سکے اور یہ کہہ دیا کہ ''ابن ابی حسین'' کی جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں، حالانکہ یہاں ''ابن ابی حسین'' یعنی ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' نہیں، بلکہ ان کے والد ''عبدالرحمٰن'' مذکور ہیں۔

یاد رہے کہ امام بزار نے اپنے کلام میں صراحت کے ساتھ پورا نام ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ صرف ''ابن ابی الحسین'' کہا ہے اور اس مختصر نام سے باپ کے بجائے بیٹا یعنی ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہی مراد ہوتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں وضاحت کی جا چکی ہے، اس لیے امام بزار کے کلام میں ''ابن ابی حسین'' سے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہی مراد ہیں۔

امام بزار کے کلام کی تشریح حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اقتباس کی روشنی میں:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی امام بزار رحمہ اللہ کے اس کلام میں ''ابن ابی حسین'' سے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہی سمجھا ہے، یا ممکن ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے سامنے مسندِ بزار کا جو نسخہ ہو اس میں امام بزار کے کلام میں ''عبداللہ'' نام کی صراحت ہو۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بزار کے انقطاع والے اس کلام کو معنوی طور پر نقل کرتے ہوئے کہا:

''وفي إسناده انقطاع، فإنه من رواية عبد اللّٰه بن عبد الرحمن بن أبي حسين عن جبير بن مطعم، ولم يلقه. قاله البزار''[1]

''اس کی سند میں انقطاع ہے، کیوں کہ اسے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن

[1] التمييز لابن حجر، ت دكتور الثاني (٤/ ١٦٠٦)

ابی حسین'' نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور ان سے ان کی ملاقات نہیں ہے۔ یہ بات بزار نے کہی ہے۔''

غور کریں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بزار کے انقطاع والے کلام کو نقل کیا تو ان کے کلام میں مستعمل ''ابن ابی حسین'' سے ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' نہیں، بلکہ ان کے بیٹے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کو مراد لیا ہے۔ حالانکہ ایک دوسرے مقام پر جب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس حدیث کی سند نقل کی اور بعد میں انتہائی اختصار کے ساتھ امام بزار کی طرف سے انقطاع کا فیصلہ نقل کیا تو اصل سند نقل کرتے وقت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''عبدالرحمٰن'' نام ہی درج کیا ہے اور اس کے بعد آخر میں انتہائی اختصار کے ساتھ امام بزار کی طرف سے انقطاع کا فیصلہ نقل کیا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا:

"حديث أيام التشريق كلها أيام ذبح. أحمد وابن حبان من حديث جبير بن مطعم من رواية عبد الرحمن بن أبي حسين عنه، وأورده البزار من هذا الوجه، وقال: إنه منقطع"[1]

''حدیث ((أيام التشريق كلها أيام ذبح)) کو احمد اور ابن حبان نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی حدیث سے عبدالرحمٰن بن ابی حسین کے طریق سے روایت کیا ہے اور اسی طریق سے امام بزار نے بھی ذکر کیا اور کہا کہ یہ منقطع ہے۔''

معلوم ہوا کہ امام بزار رحمہ اللہ نے اپنے کلام میں جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کی نہیں، بلکہ ان کے بیٹے ''ابن بی حسین'' یعنی ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کی ملاقات کا انکار کیا ہے اور زیرِ بحث سند میں جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ

[1] الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/ ٢١٥)

سے اس حدیث کے راوی یہ ہیں ہی نہیں، اس لیے اس سند میں انقطاع کی جرح ثابت ہی نہیں ہوتی۔

واضح رہے کہ کسی بھی محدث نے جبیر بن مطعم سے ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کے سماع کا انکار نہیں کیا، البتہ بعض نے ان کے بیٹے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کے سماع کا انکار کیا ہے، جیسا کہ علامہ طحاوی کا کلام گزرا، اس سے بھی ہماری مذکورہ بات کی تائید ہوتی ہے۔

الغرض امام بزار رحمہ اللہ نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے صراحتاً ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کی ملاقات کا انکار نہیں کیا، بلکہ ''ابن ابی حسین'' کی ملاقات کا انکار کیا ہے اور اس سے مراد ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہیں، لیکن چونکہ اصل سند میں ان کا ذکر نہیں، بلکہ ان کے والد کا ذکر ہے، اس لیے امام بزار کا یہ کلام زیرِ بحث حدیث کی سند پر صادق نہیں آتا۔

۞ **شبہ**: ہماری اس مفصل تحقیق کے خلاف بعض حضرات جب کوئی معقول اور ٹھوس بات نہیں پیش کر سکے تو جذباتی انداز میں یہ کہنا شروع کر دیا کہ امام بزار رحمہ اللہ نے روایت کے بعد اپنے کلام میں دو جگہ ''ابن ابی حسین'' کہا ہے، لہٰذا جب پہلی جگہ ان سے مراد ''عبدلرحمٰن بن ابی حسین'' ہی ہیں تو پھر چار لفظ کے بعد دوسرے مقام پر اس سے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کیسے مراد ہو سکتے ہیں؟

۞ **ازالہ**: عرض ہے کہ ہم نے کب کہا کہ امام بزار رحمہ اللہ نے پہلی جگہ ''عبدلرحمٰن بن ابی حسین'' ہی کو مراد لیا ہے؟ ہمارا کہنا تو یہ ہے کہ امام بزار رحمہ اللہ نے اپنے اس پورے کلام میں ''ابن ابی حسین'' ہی کہا ہے اور ہر جگہ ان کی مراد ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہی ہے اور اس میں وہ وہم کا شکار ہیں جس کی وضاحت ماقبل میں ہو چکی ہے۔

مزید اس بات پر غور کریں کہ اسی طرح کا تسامح امام احمد رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے، یعنی انھوں نے بھی اس حدیث میں ''ابن ابی حسین'' سے ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کو سمجھ لیا ہے۔ کما مضی.

امام احمد رحمہ اللہ کے اسی کلام کو دیکھتے ہوئے امام طحاوی بھی اسی وہم میں پڑ گئے ہیں کہ اس حدیث میں ''ابن ابی حسین'' سے مراد ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہیں۔ وقد مضی.

قارئین کرام! غور فرمائیں کہ جب امام احمد رحمہ اللہ سے اس طرح کا تسامح ہوا ہے اور امام طحاوی رحمہ اللہ بھی اسی وہم کا شکار ہوئے ہیں تو کیا قرینِ صواب بات یہی نہیں ہے کہ امام بزار بھی یہی بات کہہ رہے ہیں!! بالخصوص جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہی بات صراحتاً امام بزار رحمہ اللہ سے نقل بھی کر رکھی ہے۔ کما مضی.

لطف تو یہ ہے کہ ماقبل میں ہم نے ابن حجر رحمہ اللہ کی جو یہ عبارت پیش کی ہے کہ انھوں نے بھی امام بزار رحمہ اللہ کا کلام نقل کرتے ہوئے ''ابن ابی حسین'' کی جگہ ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' نہیں بلکہ ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' نقل کیا ہے تو اس پر بعض نے جھٹ سے کہہ دیا کہ یہ ابن حجر رحمہ اللہ کا وہم ہے۔ حالانکہ کوئی بھی شخص اگر امام طحاوی کے کلام اور انھیں کے ذریعے نقل کردہ امام احمد کے کلام میں غور کرے گا تو یہ تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ امام بزار رحمہ اللہ بھی وہی بات کہہ رہے جو امام احمد اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہی ہیں۔ حتی کہ بعض معاصرین نے ائمہ کی اسی صراحت کے پیشِ نظر یہ دعویٰ کر لیا کہ زیرِ بحث حدیث کی اصل سند میں ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کا ذکر غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ ان کی جگہ ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کا ذکر ہونا چاہیے۔[1]

---

[1] دیکھیں: حاشیہ بر نصب الرایة (٤/ ٢١٢)

لیکن یہ بات بہت بعید ہے، کیوں کہ ہمارے علم کی حد تک روئے زمین پر پائی جانے والی اس حدیث کی سندوں میں سے کسی ایک سند میں بھی ''عبداللہ'' نام کی صراحت نہیں، بلکہ اس کے برعکس کئی سندوں میں ''عبدالرحمٰن'' کی مکمل صراحت ہے۔[1]

لہٰذا یہ کہنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ اصل سند میں نام غلط ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ بعض دیگر اہلِ علم کی طرح امام بزار رحمہ اللہ بھی اپنے کلام میں وہم کا شکار ہوئے ہیں۔ انھوں نے سند میں ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کو ''عبداللہ بن ابی حسین'' سمجھ لیا ہے اور پھر اسی کے مطابق انقطاع کا فیصلہ کر دیا ہے۔

اس کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی ابن حبان کی اس حدیث کو اسی سند سے روایت کیا ہے، لیکن انھوں نے انقطاع کی بات نہیں کی ہے، جبکہ اسی سلسلے کی بعض دیگر روایات کے ارسال کی بات انھوں نے کی ہے، اسی لیے علامہ عبیداللہ رحمانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''وأخرجه البيهقي في المعرفة وفي السنن، ولم يذكر فيه انقطاعاً''[2]

''اسے امام بیہقی رحمہ اللہ نے ''معرفۃ'' اور ''سنن'' میں روایت کیا ہے اور کسی انقطاع کا ذکر نہیں کیا ہے۔''

شبہ: حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے مذکورہ حدیث کو امام بزار کی جرح کے ساتھ نقل کیا

---

[1] مثلا دیکھیں: [صحیح ابن حبان: ٩/ ١٦٦، مسند البزار: ٨/ ٣٦٣، موارد الظمآن ت حسين أسد: ٣/ ٣٢٤، السنن الكبرىٰ للبيهقي، ط الهند: ٩/ ٢٩٦، السنن الصغير للبيهقي: ٢/ ٢٢٧، معرفة السنن والآثار للبيهقي: ١٤/ ٦٤، حجة الوداع لابن حزم، ص: ٢٠٧، دوسرا نسخہ ص: ٣٢٥، الكامل لابن عدي ت عادل و علي: ٤/ ٢٦٠، تاريخ دمشق لابن عساكر: ٢٢/ ٣٦٨، فوائد ابن أخي ميمي الدقاق ص: ٢٥٦]

[2] مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٥/ ١٠٦)

ہے، لیکن انھوں نے کسی وہم کا دعویٰ نہیں کیا۔[1]

❁ **ازالہ:** عرض ہے کہ اول تو ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس پر سند کے لحاظ سے کوئی بحث ہی نہیں کی ہے۔ دوسرا یہ کہ ابن کثیر رحمہ اللہ کے نقل کردہ کلام میں اس وہم کی نفی بھی نہیں کی گئی، کیوں کہ انھوں نے صرف امام بزار رحمہ اللہ کے کلام کو نقل کیا ہے اور ان کے نقل کردہ کلام میں بھی ''ابن ابی حسین'' ہی کے الفاظ ہیں۔

دوسری طرف ہم یہ نقل کر چکے ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بزار کے کلام کو نقل کرتے ہوئے صراحتاً ''عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہی کا نام ذکر کیا ہے۔

❁ **شبہ:** کیا امام ابن القیم رحمہ اللہ نے اس کی تمام سندوں کو منقطع کہا ہے؟

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے مذکورہ حدیث کے متعلق فرمایا:

"لَكِنَّ الْحَدِيثَ مُنْقَطِعٌ لَا يَثْبُتُ وَصْلُه"[2]

''لیکن یہ حدیث منقطع ہے، متصل ثابت ہی نہیں۔''

❁ **ازالہ:** عرض ہے کہ ابن القیم رحمہ اللہ نے اسی مقام پر تھوڑا آگے چل کر یہ بھی کہا ہے:

"وروي من وجهين مختلفين يشد أحدهما الآخر عن النبي ﷺ أنه قال: « كل منى منحر، وكل أيام التشريق ذبح » روي من حديث جبير بن مطعم، وفيه انقطاع"[3]

''اور دو مختلف طرق سے مروی ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں کہ نبی ﷺ سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا: ''پورا منی قربانی کی جگہ ہے اور تشریق کے تمام دن قربانی کے دن ہیں۔''

---

[1] جامع المسانید و السنن (۲/ ۲۱۲)

[2] زاد المعاد (۲/ ۲۹۰)

[3] زاد المعاد، مؤسسة الرسالة (۲/ ۲۹۱)

یہاں غور کریں کہ ابن القیم رحمہ اللہ نے پہلے دو طرق پر بات کی ہے، لیکن ان پر انقطاع کا حکم نہیں لگایا۔ اس کے بعد جبیر بن مطعم کے طریق پر بات کرتے ہوئے اسے منقطع کہا ہے، لیکن پہلے دو طرق سے جو الفاظ نقل کیے ہیں یہ الفاظ بھی جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ والی حدیث ہی کے ہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ ابن القیم رحمہ اللہ نے انقطاع والی بات جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کے تمام طرق سے متعلق نہیں کی ہے۔

واضح رہے کہ صراحت کے ساتھ حدیث جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کے تمام طرق کو منقطع کسی بھی امامِ فن نے نہیں کہا، کیوں کہ کئی طرق ایسے ہیں جو بالاتفاق موصول ہیں، جیسے دارقطنی اور بیہقی وغیرہ کے بعض طرق ہیں جن کے حوالے آگے آرہے ہیں، بلکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ایک مقام پر کہا:

"حجة الجمهور حديث جبير بن مطعم رفعه: « فجاج منى منحر وفي كل أيام التشريق ذبح » أخرجه أحمد لكن في سنده انقطاع ووصله الدارقطني ورجاله ثقات"[1]

"جمہور (چار دن قربانی کے قائلین) کی دلیل جبیر بن مطعم کی مرفوع حدیث ہے کہ منیٰ کا ہر راستہ قربان گاہ ہے اور تشریق کے ہر دن ذبح کے دن ہیں۔ اسے امام احمد نے روایت کیا ہے، لیکن اس کی سند میں انقطاع ہے، لیکن امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے موصول بیان کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔"

خلاصہ بحث یہ کہ اس روایت کی سند متصل ہے اور اسے منقطع کہنا امام بزار رحمہ اللہ کا وہم ہے۔

دعوائے انقطاع کا دوسرا جواب:

اگر بالفرض یہ تسلیم کرلیں کہ واقعتاً امام بزار رحمہ اللہ نے یہاں جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ

[1] فتح الباري لابن حجر (١٠/ ٨)

سے ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' ہی کی ملاقات کا انکار کیا ہے تو یہ صرف امام بزار رحمہ اللہ کی رائے ہوگی جو دیگر محدثین کے خلاف ہونے کے سبب نا قابلِ قبول ہوگی۔ ذیل میں دیگر محدثین کے حوالے ملاحظہ ہوں:

1- امام ابن حبان (م ۳۵۴) رحمہ اللہ کی طرف سے اتصالِ سند کا فیصلہ:

امام ابن حبان رحمہ اللہ نے ''عبدالرحمٰن بن ابی حسین'' کو جبیر بن مطعم رحمہ اللہ سے روایت کرنے والا، یعنی ان کا شاگرد بتلایا ہے۔[1]

اس کے ساتھ ساتھ صحیح ابن حبان میں اسی سند کو صحیح کہا ہے، جو اس بات کو مستلزم ہے کہ ابن حبان کے نزدیک یہ سند متصل ہے، جیسا کہ ابن حبان نے صحیح ابن حبان کے مقدمہ میں صراحت کر دی ہے۔

یہ عام فہم بات ہے کہ جس طرح ناقد محدث کسی سند کو صحیح کہے تو اس کی تصحیح میں سند کے رجال کی توثیق ہوتی ہے، ٹھیک اسی طرح اس کی تصحیح میں سند کے اتصال اور عدمِ انقطاع کا بھی حکم ہوتا ہے۔

❁ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۲) ایک مقام پر فرماتے ہیں:

”وقال -يعني الدارقطني-: هذه كلها مراسيل، ابن بريدة لم يسمع من عائشة. قلت: صحح له الترمذي حديثه عن عائشة في القول ليلة القدر، من رواية جعفر بن سليمان بهذا الإسناد، ومقتضى ذلك أن يكون سمع منها، ولم أقف على قول أحد وصفه بالتدليس“[2]

''دارقطنی نے کہا: یہ سب مرسل ہیں -ابن بریدہ نے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا

[1] دیکھیں: الثقات لابن حبان ت العثمانية (٥/ ١٠٩)

[2] إتحاف المهرة لابن حجر (٥/ ١٧)

سے نہیں سنا۔ میں (حافظ ابن حجر) کہتا ہوں: امام ترمذی نے دعائے لیلۃ القدر کی بابت اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے ابن بریدہ کی روایت کردہ حدیث کو صحیح کہا ہے۔ یہ روایت اسی سند سے جعفر بن سلیمان سے مروی ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ ابن بریدہ نے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنا ہے اور میں کسی کا قول نہیں جانتا جس نے ابن بریدہ کو مدلس کہا ہو۔''

عرض ہے کہ اگر امام ترمذی رحمہ اللہ کی تصحیح سماع کے ثبوت پر دال ہے تو امام ابن حبان رحمہ اللہ کی تصحیح بدرجہ اولیٰ سماع پر دلالت کرے گی۔

- بلکہ ایک دوسرے مقام پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام ابن حبان کی تصحیح سے بھی اتصال پر استدلال کیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا:

"وقد أخرج ابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه، حديثه عن جده عمر بن الخطاب، ومقتضاه أن يكون سمع منه"[1]

''امام ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور امام حاکم نے مستدرک میں ان (عثمان بن عبداللہ) کے نانا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے ان کی حدیث درج کی ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ انھوں نے ان سے سنا ہے۔''

علامہ مجد ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی وضاحت:

- علامہ مجد الدین عبد السلام بن تیمیۃ (المتوفی ۶۵۲) فرماتے ہیں:

"هذه الطرق التي روى بها كلها منقطعات، ولكن رواه ابن حبان في صحيحه موصولا بنحو هذ المتن"[2]

[1] تهذيب التهذيب، ط الهند (٧/ ١٣٠)

[2] منتقى الأخبار، ت الفقي (٢/ ٣٠٨) بعد الرقم (٢٧٤٤)

’’یہ سارے طرق منقطع ہیں، لیکن ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں تقریباً یہی متن موصولاً روایت کیا ہے۔‘‘

صاحبِ مرعاۃ علامہ عبیداللہ رحمانی رحمہ اللہ کی وضاحت:

❁ صاحبِ مرعاۃ علامہ عبیداللہ رحمانی رحمہ اللہ زیرِ بحث حدیث کے متصل ہونے کی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

”قلت: وصنيع ابن حبان وشرطه في صحيحه ومسلكه في كتاب الثقات على ما صرح به في آخره (ص: ٣٠٨) يدل على أن حديث جبير بن مطعم من طريق سليمان بن يسار عن عبد الرحمن بن أبي حسين عن جبير بن مطعم صحيح متصل غير منقطع“[1]

’’میں کہتا ہوں: ابن حبان رحمہ اللہ کا طرزِ عمل اور ’’صحیح‘‘ میں ان کی شرط، اسی طرح کتاب الثقات میں ان کا منہج جس کی صراحت انھوں نے اخیر میں (ص۳۰۸) کی ہے، وہ اس بات کی دلیل ہے کہ جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی حدیث سلیمان بن یسار عن عبدالرحمٰن بن ابی حسین عن جبیر بن مطعم کے طریق سے صحیح و متصل اور غیر منقطع ہے۔‘‘

یاد رہے کہ امام حبان رحمہ اللہ جرح و تعدیل کے زبردست امام ہیں۔ صرف اور صرف مجاہیل کی توثیق سے متعلق انھیں متساہل کہا گیا ہے، لیکن اتصال و انقطاع کے فیصلے میں وہ قطعاً متساہل نہیں، بلکہ ایسے معاملات میں وہ متشدد ہیں۔

اس کے برخلاف امام بزار اس پائے کے امام نہیں، بلکہ کئی ایک نے ان پر جرح کر رکھی ہے، بلکہ خود حافظ زبیر علی زئی نے بھی بزار کو ایک جگہ ’’متکلم فیہ‘‘ بتلایا

[1] مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٥/ ١٠٧)

ہے۔دیکھیے : فتاوی علمیۃ (۱/ ۱۲۱) اشاعۃ الحدیث، شمارہ: ۲۲۳ (ص: ۲۸)[1]

عرض ہے کہ جب یہ صورت حال ہے تو جب امام بزار کا موقف امام ابن حبان جیسے زبردست ثقہ امام کے موقف سے ٹکرا رہا ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں امام ابن حبان ہی کے موقف کو ترجیح دی جائے گی۔

حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اپنے اصول سے یہ سند متصل ہے:

❁ ایک شخص نے عروہ سے امام زہری کے سماع کا انکار کیا تو حافظ زبیر علی زئی صاحب عروہ سے زہری کے سماع وغیرہ کا حوالہ دینے کے ساتھ یہ بھی لکھتے ہیں:

"بخاری، مسلم، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ذہبی وغیرہ محدثین زہری سے عروہ کی روایات کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ پھر بھی گالی نامہ کے مصنف یہ دعویٰ کر کے بغلیں بجا رہے ہیں کہ زہری کی عروہ سے ملاقات ثابت نہیں ہے۔"[2]

عرض ہے کہ امام ابن حبان و دیگر محدثین "جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ" سے "عبدالرحمٰن بن ابی حسین" کی روایت کو صحیح قرار دے رہے ہیں، اس لیے ان محدثین کی تصحیح بھی

---

[1] قارئین کرام! یہاں غور کریں کہ ہم نے امام بزار رحمہ اللہ سے متعلق "متکلم فیہ" کی بات حافظ زبیر علی زئی صاحب سے نقل کی ہے، لیکن ایک شخص نے بڑی ڈھٹائی سے اسے میری طرف منسوب کرتے ہوئے کہا کہ امام بزار رحمہ اللہ کو "متکلم فیہ" کہنا مردود ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اسی شخص کے استاذ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے کہہ رکھی ہے، اس لیے اس کو چاہیے تھا کہ پہلے اپنے استاذ کی بات کو مردود کہتا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ یہ شخص جب امام ابن حبان رحمہ اللہ پر امام بزار رحمہ اللہ کی فوقیت ثابت نہ کر سکا تو امام ابن حبان رحمہ اللہ پر بھی جرح دکھانے کے لیے بعض اہلِ علم کے ایسے تبصرے نقل کرنے لگ گیا جس میں ابن حبان رحمہ اللہ کے تشدد کی بات ہے۔ اب اسے کون سمجھائے کہ اس سے تو ہماری بات کی مزید تائید ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم نے خود ہی لکھ رکھا ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ متشدد ہیں۔

[2] مقالات (۲/ ۲۲۷) نیز دیکھیں: مجلّہ "الحدیث" (شمارہ نمبر: ۳۸، ص: ۲۸)

اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی نظر میں یہاں انقطاع نہیں ہے۔

دیوبندی حضرات کے اصول سے بھی یہ سند متصل ہے:

❀ دیوبندی حضرات کی خدمت میں عرض ہے کہ مولانا صفدر صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:

''جب ذمہ داری سے علامہ ہیثمی رح وغیرہ اس کو صحیح اور جید کہتے ہیں تو اصولِ حدیث کی رو سے صحت کے لیے اتصالِ سند بھی ضروری امر ہے، لہٰذا اتصالِ سند بھی ثابت ہے۔''[1]

2- امام ابن حزم الاندلسی (م۴۵۶) رحمہ اللہ کی طرف سے اتصالِ سند کا فیصلہ:

امام ابن حزم الاندلسی رحمہ اللہ نے اسی حدیث کو اپنی کتاب حجۃ الوداع میں بھی درج کیا ہے۔[2]

اور اس کتاب کے مقدمہ میں بھی آپ نے اس میں احادیث لانے کی یہ شرط بتلائی ہے:

"ثم نثني إن شاء الله تعالى بذكر الأحاديث الواردة بكيفية ما ذكرناه نحن بالأسانيد المتصلة الصحاح المنتقاة إلى رسول الله ﷺ"[3]

''پھر اس کے ساتھ ہم ان شاء اللہ مذکورہ کیفیت پر وارد خاص ایسی احادیث کا تذکرہ کریں گے جن کی سندیں اللہ کے رسول ﷺ تک متصل اور صحیح ہوں۔''

معلوم ہوا کہ امام ابن حزم رحمہ اللہ کی نظر میں بھی اس حدیث کی سند متصل اور

---

[1] تسکین الصدور (ص: ٢٤٤)

[2] دیکھیں: حجة الوداع لابن حزم (ص: ٢٠٧) دوسرا نسخہ (ص: ٣٢٥)

[3] حجة الوداع لابن حزم (ص: ١١٢) دوسرا نسخہ (ص: ١٣٧)

صحیح ہے۔ نیز امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب المحلیٰ[1] میں بھی اسی حدیث سے حجت پکڑی ہے اور اس کتاب میں ابن حزم رحمہ اللہ جن احادیث سے حجت پکڑتے ہیں ان کے بارے میں آپ نے کتاب کے مقدمہ میں یہ وضاحت کردی ہے کہ وہ صرف متصل السند صحیح احادیث ہی سے حجت پکڑیں گے۔[2]

3- امام ابن الملقن (م۸۰۴) رحمہ اللہ کی طرف سے اتصالِ سند کا فیصلہ:

امام ابن الملقن رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "تحفة المحتاج"[3] میں یہی روایت درج کی ہے۔ اور اس کتاب کے مقدمہ میں آپ فرماتے ہیں:

"شرطي أن لا أذكر فيه إلا حديثا صحيحا أو حسنا دون الضعيف"[4]

''اس کتاب میں میری شرط یہ ہے کہ میں اس میں صرف صحیح یا حسن حدیث ہی ذکر کروں گا نہ کہ ضعیف۔''

معلوم ہوا کہ امام ابن الملقن کے نزدیک بھی یہ حدیث متصل السند اور صحیح ہے۔ لہٰذا ان محدثین کے برخلاف صرف امام بزار رحمہ اللہ کی رائے مرجوح اور غیر مسموع ہے۔

تیسرا اعتراض: اضطراب کا دعویٰ:

حافظ زبیر علی زئی صاحب نے اس روایت پر گن کر صرف دو اعتراضات کیے تھے جن کے جوابات حاضر کردیے گئے ہیں اور خود ان کے اصولوں سے حجت قائم کر

---

[1] دیکھیں: المحلیٰ لابن حزم، ت بیروت (۵/ ۱۹۹)

[2] دیکھیں: المحلیٰ لابن حزم، ت بیروت (۱/ ۲۱)

[3] دیکھیں: تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (۲/ ۵۳٤ رقم: ۱٦۹٦)

[4] تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (۱/ ۱۳۰)

دی گئی ہے۔ بعض لوگوں نے ایک تیسرا اعتراض بھی کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔ اب اس کا جواب پیشِ خدمت ہے:

جواب:

سلیمان بن موسیٰ سے یہ حدیث چار طرق سے منقول ہے:

پہلا طریق:

اسماعیل بن عیاش عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیر بن مطعم عن ابیہ (جبیر بن مطعم)، جیسا کہ امام ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے۔[1] لیکن حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے اس کی مکمل سند ذکر نہیں کی ہے، لہٰذا یہ ثابت نہیں۔

دوسرا طریق:

ابو معید عن سلیمان بن موسیٰ "أن عمرو بن دينار حدثه عن جبير ابن مطعم"، جیسا کہ دارقطنی کی روایت ہے۔[2]

یہ روایت "ابو معید یعنی حفص بن غیلان" سے بسند صحیح ثابت نہیں ہے، کیوں کہ ان سے نیچے سند میں "احمد بن عیسی الخشاب" موجود ہے اور یہ ضعیف ہے۔[3]

ابو معید حفص بن غیلان ہی سے یہی روایت "عن سلیمان بن موسیٰ، عن محمد بن المنکدر، عن جبیر بن مطعم" کے طریق سے مروی ہے۔[4] لیکن اس میں ایامِ ذبح والے الفاظ نہیں ہیں، نیز یہ بھی ضعیف ہے، کیوں کہ سند میں موجود ولید بن مسلم نے سند کے تمام طبقات میں سماع کی صراحت نہیں کی ہے، اور یہ تدلیس تسویہ کرنے والے ہیں۔[5]

---

[1] دیکھیں: التمهيد (٢٣/ ١٩٧)

[2] دیکھیں: سنن الدارقطني (٤/ ٢٨٤)

[3] المجروحين لابن حبان (١/ ١٤٦)

[4] مسند الشاميين للطبراني (٢/ ٣٨٩)

[5] دیکھیں: یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ (ص: ٥٧٢، ٥٩٩)

تیسرا طریق:

عبدالملک بن جریج عن سلیمان بن موسیٰ، جیسا کہ امام بیہقی نے روایت کیا ہے۔[1]

علامہ البانی رحمہ اللہ کی نظر میں یہ طریق مرسل ہے، لیکن علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ نے واضح کیا ہے کہ یہ مرسل نہیں بلکہ متصل ہے۔ ہماری نظر میں یہی بات راجح ہے جس کی تفصیل پیش کی جا چکی ہے۔[2]

چوتھا طریق:

از سعید بن عبدالعزیز التنوخی۔

سعید بن عبدالعزیز کے جن شاگردوں سے یہ روایت مروی ہے، ان کی ذکر کردہ سندوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن یہ اختلاف قادح نہیں ہے۔ اس کی تفصیل ملاحظہ ہو:

سعید کے شاگردوں سے تین کیفیات میں یہ سند مروی ہے:

سند کی پہلی کیفیت:

سعید بن عبدالعزیز عن سلیمان بن موسیٰ، عن نافع بن جبیر، عن ابیہ جبیر بن مطعم۔

یہ کیفیت سعید بن عبدالعزیز کے شاگرد سوید بن عبدالعزیز نے بیان کی ہے۔[3]

یہ شاگرد ضعیف ہے۔[4] لیکن سنن بیہقی میں عبدالملک بن جریج سے اس کی متابعت ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ پہلی حدیث کے تحت تفصیل پیش کی جا چکی ہے۔[5]

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي، ط الهند (٩/ ٢٩٦)

[2] اسی کتاب کا صفحہ (٣٦ تا ٤٠) دیکھیں۔

[3] سنن الدارقطني (٤/ ٢٨٤)

[4] دیکھیں: تقريب التهذيب لابن حجر، رقم (٢٦٩٢)

[5] اسی کتاب کا صفحہ (٤٠) ملاحظہ کریں۔

سند کی دوسری کیفیت:

”سعید بن عبدالعزیز عن سلیمان بن موسیٰ، عن عبد الرحمٰن بن ابی حسین، عن جبیر بن مطعم“

سلیمان بن موسیٰ سے سند کی یہ کیفیت بسند صحیح ثابت ہے۔امام ابن حبان نے اسے روایت کر کے صحیح قرار دیا ہے۔[1]

سند کی تیسری کیفیت:

سلیمان بن موسیٰ الاموی، عن جبیر بن مطعم مرفوعاً

یہ کیفیت سعید بن عبدالعزیز کے دو شاگردوں سے مروی ہے:

① ابو الیمان۔ ② ابو المغیرۃ۔ یہ دونوں روایات مسند احمد میں ثابت ہیں۔[2]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ سلیمان بن موسیٰ نے اس حدیث کو متصلاً اور مرسلاً دونوں طرح بیان کیا ہے۔

اول: متصل سند:

متصل سند دو ہے:

- سلیمان بن موسیٰ، عن عبد الرحمٰن بن ابی حسین، عن جبیر بن مطعم (بیہقی اور ابن حبان کی روایت)
- سلیمان بن موسیٰ، عن نافع بن جبیر بن مطعم، عن جبیر بن مطعم (بیہقی اور دارقطنی کی روایت)

یہ کوئی اضطراب کی بات نہیں ہے، کیوں کہ ایک ہی حدیث میں ایک راوی

---

[1] صحيح ابن حبان (٩/ ١٦٦) رقم الحديث (٣٨٥٤)

[2] مسند أحمد ط الميمنية (٤/ ٨٢)

کے ایک سے زائد اساتذہ ہو سکتے ہیں، بلکہ ہوتے بھی ہیں اور کوئی اسے اضطراب نہیں مانتا۔ مزید یہ کہ یہ دونوں اساتذہ ہی ثقہ ہیں۔

دوم: منقطع سند:

سلیمان بن موسیٰ الاموی، عن جبیر بن مطعم (امام احمد کی روایت)

سلیمان بن موسیٰ کا اس حدیث کو مرسلاً بیان کرنا بھی کوئی اضطراب کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ:

اولاً: جو حضرات یہ موقف اپنائے ہوئے ہیں کہ ثقہ کی زیادت ہر جگہ مقبول ہوتی ہے، ان کی خدمت میں عرض ہے کہ سلیمان بن موسیٰ کے ثقہ شاگرد نے متصل سند بیان کی ہے اور یہ ثقہ کی زیادتی ہے، اس لیے آپ کے اصول سے یہ زیادت بغیر کسی تامل کے مقبول ہونی چاہیے۔

ثانیاً: جو حضرات ثقہ کی زیادتی کو علی الاطلاق قبول نہیں کرتے، وہ قرائن کی روشنی میں فیصلہ کرتے ہیں اور یہاں کئی قرائن ہیں جن سے موصول روایت مقبول قرار پاتی ہے۔ مثلاً:

① موصول بیان کرنے والے عبد الملک بن عبد العزیز التمار ثقہ ثبت ہیں اور ثقہ ثبت کی زیادت عام طور سے مقبول ہوتی ہے۔

② سلیمان بن موسیٰ زبردست فقیہ امام ہیں اور فقیہ امام کبھی کبھی حدیث کی پوری سند بیان نہیں کرتا، بلکہ اختصار سے بھی کام لے لیتا ہے۔ چونکہ یہ اختصار سلیمان بن موسیٰ جیسے مشہور فقیہ و امام سے منقول ہے۔ اس لیے اسے الگ الگ بیان پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی سلیمان بن موسیٰ نے کبھی یہ سند متصل بیان کی ہے اور کبھی اختصار کے ساتھ بیان کی ہے۔

واضح رہے کہ سلیمان بن موسیٰ بہت بڑے امام، مفتی اور فقیہ تھے۔

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"وهو فقيه ثقة إمام"[1] "یہ فقیہ اور ثقہ امام ہیں۔"

امام ذہبی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"الإمام الكبير، مفتي دمشق"[2]

"یہ امام کبیر اور دمشق کے مفتی تھے۔"

لہٰذا جب سلیمان بن موسی رحمہ اللہ بہت بڑے امام، مفتی اور فقیہ ہیں تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ وہ کبھی کبھار اپنی روایت کردہ حدیث کو بغیر مکمل سند کے صرف صحابی کے نام سے ہی بیان کردیں۔

③ اس حدیث میں سلیمان بن موسیٰ کے کئی مشائخ ثابت ہوتے ہیں اور اگر کسی روایت میں کسی راوی کے ایک سے زائد مشائخ ہوں تو ایسی صورت میں بھی وہ کبھی کبھی ارسال کرتے ہوئے اپنے مشائخ کو ساقط کردیتا ہے۔

امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (المتوفی ۴۶۳) کہتے ہیں:

"والإرسال قد تبعث عليه أمور لا تضيره مثل أن يكون الرجل سمع ذلك الخبر من جماعة عن المعزي إليه الخبر وصح عنده ووقر في نفسه فأرسله عن ذلك المعزي إليه علما بصحة ما أرسله"[3]

"ارسال کی بہت سی ایسی وجوہات ہوتی ہیں جو مرسل حدیث کے لیے مضر نہیں ہوتیں، مثلاً کوئی راوی کسی حدیث کو ایک جماعت سے سن کر کسی طریق سے روایت کرے اور اس کے نزدیک یہ صحیح ہو اور اس کے ذہن

[1] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٩/ ٨٦)

[2] سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/ ٤٣٣)

[3] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١/ ١٧)

میں محفوظ ہو تو وہ ایسی حدیث کو اس طریق سے مرسل بیان کر دیتا ہے، کیوں کہ وہ اس کی صحت سے واقف ہوتا ہے۔''

امام علائی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۶۱) فرماتے ہیں:

''منها أن يكون سمع ذلك الحديث من جماعة ثقات وصح عنده ووقر في نفسه فيرسله علما بصحته كما تقدم في إبراهيم النخعي إذا قال: قال ابن مسعود، فإنه يكون سمع ذلك من جماعة من أصحابه عنه كما ثبت عنه ذلك''[1]

''ثقہ راوی سے ارسال کی ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ ارسال کرنے والے نے اس حدیث کو اپنے ثقہ مشائخ کی ایک جماعت سے سنا ہوتا ہے اور اس کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہوتی ہے اور اس کے ذہن میں محفوظ رہتی ہے۔ اس لیے وہ اس کی صحت پر آگاہ ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو مرسل بیان کر دیتا ہے۔ جیسا کہ ابراہیم نخعی کے سلسلے میں گزرا کہ جب وہ قال ابن مسعود کہیں تو انھوں نے یہ حدیث اپنے اساتذہ کی ایک جماعت سے سنی ہوتی ہے اور ان کے ان اساتذہ نے اس حدیث کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کر رکھا ہے، جیسا کہ ان سے یہ ثابت ہے۔''

یہی صورت حال یہاں بھی ہے، کیوں کہ سلیمان بن موسیٰ نے بھی جبیر بن مطعم کی اس حدیث کو اپنے کئی مشائخ کے واسطے سے روایت کیا ہے اور بعض دفعہ انھوں نے اپنے اساتذہ کے نام بھی بتا دیے ہیں، چنانچہ کبھی انھوں نے نافع بن جبیر کا نام لیا اور کبھی عبدالرحمٰن بن ابی حسین کا نام لیا، پھر کبھی انھوں اپنے کسی بھی شیخ کا نام نہ لیتے ہوئے مرسلاً بیان کیا، لہٰذا ان کا یہ ارسال قادح نہیں ہے، کیوں کہ کثیر المشائخ اور امام

[1] جامع التحصيل للعلائي (ص: ۸۸)

ومفتی راوی اختصار کے لیے ارسال کر دیتا ہے کما مضیٰ، لہٰذا جب ان سے حدیث کا متصلاً بھی بیان کرنا ثابت ہے تو ارسال والی حالت کو اختصار پر محمول کیا جائے گا اور متصل روایت کے پیشِ نظر اسے صحیح مانا جائے گا۔

شیخ حسام الدین بن موسیٰ، احمد الغماری کا یہ قول برضا و رغبت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أما الاختلاف الواقع من سليمان بن موسىٰ، فمحمول على أنه سمعه من عبد الرحمن بن أبي حسين عن جبير بن مطعم، وسمعه من نافع بن جبير عن أبيه أيضاً، ومن محمد بن المنكدر عن جبير، فهو لم يخرج بالحديث عن جبير الذي تعدد من حدثه به، وهو ثقة فالحديث حسن أو صحيح كما قال ابن حبان"[1]

"اس حدیث میں سلیمان بن موسیٰ کی طرف سے جو اختلاف ہے، وہ اس بات پر محمول ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو عبدالرحمٰن بن ابی حسین عن جبیر بن مطعم کے طریق سے سننے کے ساتھ ساتھ، نافع بن جبیر عن ابیہ (جبیر بن مطعم) کے طریق سے بھی سن رکھا ہے، اسی طرح محمد بن المنکدر عن جبیر بن مطعم سے بھی سن رکھا ہے، تو انھوں نے بہر صورت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث بیان کی ہے، جسے ان سے ان کے کئی مشائخ نے بیان کر رکھا ہے اور وہ ثقہ ہیں، لہٰذا یہ حدیث حسن یا صحیح ہے، جیسا کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا ہے۔"

اس پوری بحث سے معلوم ہوا کہ یہ روایت صحیح ہے۔ والحمد لله.

[1] المفصل في أحكام الأضحية (ص: ١٠٩)

تیسری اور چوتھی حدیث: حدیث ابی ہریرہ و ابی سعید رضی اللہ عنہما

امام ابن عدی رحمہ اللہ (المتوفی ٣٦٥) نے کہا:

”حدثنا جعفر، حدثنا دحيم، حدثنا محمد بن شعيب، عن الصدفي، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: أيام التشريق ذبح. حدثناه عبد الله بن محمد ابن سلم، حدثنا دحيم، حدثنا محمد بن شعيب، حدثنا معاوية بن يحيى، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ، قال: أيام التشريق كلها ذبح“[1]

”دو صحابہ ابوہریرہ اور ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہما اللہ کے نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: تشریق (١١، ١٢، ١٣ ذی الحج) کے سارے دن ذبح (قربانی) کے دن ہیں۔“

یہ حدیث صحیح اور اس کی سند بھی متصل ہے۔ اس کے رجال کا مختصر تعارف ملاحظہ ہو:

سعید بن المسیب القرشی:

آپ بخاری ومسلم اور کتبِ ستہ کے بہت ہی مشہور ثقہ راوی اور بہت بڑے امام ہیں، آپ کسی تعارف کے محتاج نہیں۔

محمد بن شہاب الزہری:

آپ بھی بخاری ومسلم اور کتبِ ستہ کے بہت ہی مشہور ثقہ راوی اور بہت بڑے امام ہیں، آپ بھی کسی تعارف کے محتاج نہیں۔

---

[1] الكامل لابن عدي طبعة الرشد (٩/ ٦٦٥) ومن طريق ابن عدي أخرجه البيهقي في سننه (٩/ ٢٩٦)، ط الهندية.

امام زہری رحمہ اللہ مدلس نہیں ہیں:

آپ پر تدلیس کا الزام غلط ہے، اس کا کوئی ٹھوس ثبوت موجود نہیں ہے۔ اس بارے میں جتنی بھی باتیں کہی جاتی ہے، سب کا خلاصہ درج ذیل ہے:

❀ امام شافعی اور امام دارقطنی رحمہما اللہ نے انھیں تدلیس سے متصف کیا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول امام شافعی کی کتاب میں یا دیگر کسی جگہ بسند صحیح منقول نہیں ہے۔ اگر واقعی انھوں نے کسی موقع پر ایسا کہا ہے تو یہ جاننا ضروری ہے کہ کس سیاق میں کہا ہے کہ محدثین میں سے کئی ایک ارسال کے لیے بھی تدلیس کا لفظ بول دیتے ہیں۔

جہاں تک امام دارقطنی کی بات ہے تو ان کی کسی کتاب میں یہ بات نہیں ملتی اور نہ ان سے بسند صحیح کہیں منقول ہے۔ ایک مقام پر امام دارقطنی نے زہری کے بعض شاگردوں کی غلطی بتائی کہ انھوں نے زہری کی ایک روایت زہری کے واسطے سے ایک ایسے راوی سے نقل کی جس سے اس روایت کو زہری نے نہیں سنا، یعنی زہری کے شیخ کو ساقط کر دیا گیا ہے، غالباً اسی سے بعض نے یہ سمجھ لیا کہ امام دارقطنی نے زہری کو مدلس کہا ہے، حالانکہ یہاں اسقاط زہری کی طرف سے نہیں، بلکہ ان کے شاگرد کی طرف سے وہم کے سبب ہوا ہے، اس میں امام زہری کا کوئی قصور نہیں ہے۔

اس طرح کی ایک روایت پر امام ترمذی وغیرہ کا بھی کلام ملتا ہے۔ ان ائمہ نے بھی یہاں قصوروار امام زہری کو نہیں بلکہ ان کے بعض شاگردوں کو بتلایا ہے۔

❀ امام ابوحاتم سے ایک عبارت نقل کی جاتی ہے جس میں انھوں نے ایک سند میں زہری کی طرف سے تدلیس کے شبہہ کا اظہار کیا ہے، لیکن امام ابوحاتم سے یہ عبارت ثابت نہیں ہے، بلکہ ناسخ کا وہم ہے۔ مزید یہ کہ اس روایت میں زہری

کی طرف سے تصریحِ سماع ثابت ہے، اس لیے اس شبہہ کی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

- امام طحاوی رحمہ اللہ نے ایک روایت کے بارے میں کہا کہ زہری نے اس میں تدلیس کی ہے، جبکہ اس روایت میں زہری کی طرف سے سماع کی تصریح ثابت ہے، اس لیے یہ الزام بھی غلط ہے۔
- امام ذہبی رحمہ اللہ نے غالباً مذکورہ بالا صورت حال ہی کو دیکھ کر ان کو مدلس کہا ہے، لیکن انھوں نے ان کی تدلیس کو بہت ہی نادر کہا ہے، لیکن حقیقت میں یہ نادر تدلیس بھی امام زہری سے ثابت نہیں ہے۔

یہ کل کائنات تھی جس کے سہارے امام زہری رحمہ اللہ کو مدلس کہا جاتا ہے۔ ان میں کوئی بات بھی ایسی نہیں ہے جو امام زہری کو مدلس ثابت کرنے کے لیے دلیل بن سکے۔

بفرضِ مدلس ان کا عنعنہ بالاتفاق مقبول ہے:

بالفرض ان کو مدلس مان بھی لیا جائے تو امام ذہبی رحمہ اللہ نے پوری صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ ان کی تدلیس بہت نادر ہے، اس لیے ان کا عنعنہ مقبول ہوگا، کیوں کہ قلیل التدلیس مدلس کا عنعنہ مقبول ہوتا ہے، بلکہ امام زہری رحمہ اللہ کے عنعنہ کے مقبول ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہے۔

ان تمام باتوں کو مع حوالہ جات تفصیل کے ساتھ دیکھنے کے لیے عزیزم رضا حسن سلمہ اللہ کا ایک تحقیقی مضمون ملاحظہ فرمائیں، جسے ہم نے مجلّہ ''اہل السنہ'' ممبئی (شمارہ: ۴۸ اور ۴۹) میں شائع کیا ہے۔

معاویۃ بن یحییٰ الصدفی:

آپ سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں۔ آپ نے حفظ سے جو احادیث بیان کی ہیں، انھیں محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن آپ نے

کتاب سے جو احادیث بیان کی ہیں، محدثین نے انھیں صحیح قرار دیا ہے، اور زیرِ بحث حدیث کو آپ نے کتاب ہی سے بیان کیا ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو:

معاویہ الصدفی پر جرح کی وجہ:

سب سے پہلے یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ معاویہ الصدفی جب تک کتاب سے روایت بیان کرتے تھے، تب تک ان کی روایات صحیح ہوتی تھیں، لیکن جب انھوں نے حفظ سے بیان کرنا شروع کیا تو غلطی کرنے لگے، اسی وجہ سے محدثین نے ان پر جرح کی ہے، چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۸۵) نے کہا:

"وإنما فسدت رواية الصدفي، لأنه غابت عنه كتبه، فحدث من حفظه، وسماع الهقل بن زياد منه من كتابه، فلست ترى فيها خطأ، ولا مقلوبا"[1]

''معاویہ الصدفی کی روایات میں اس لیے خرابی آئی کہ ان کی کتابیں ضائع ہوگئیں، پھر وہ اپنے حافظے سے بیان کرنے لگ گئے، اور ہقل بن زیاد نے ان سے کتاب سے روایت بیان کرتے ہوئے سنا ہے، اس لیے ان کی روایات میں نہ کوئی غلطی ہے نہ کوئی الٹ پلٹ بات ہے۔''

امام دارقطنی کی اس صراحت سے یہ بات صاف ہوگئی کہ معاویہ الصدفی پر جرح صرف اس لحاظ سے ہے کہ انھوں نے بعد میں کتاب سے روایت کے بجائے حفظ سے روایت بیان کرنا شروع کر دیا تھا جس میں وہ بہت ساری غلطیاں کرتے تھے۔

ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوا کہ معاویہ الصدفی نے جن احادیث کو کتاب سے روایت کیا ہے، ان احادیث کی روایت میں وہ ضعیف نہیں ہیں، بلکہ کتاب سے بیان کردہ ان کی احادیث صحیح ہیں اور زیرِ بحث حدیث کا بھی یہی معاملہ ہے کہ اسے معاویہ الصدفی

[1] تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان ص ۲۵۷)

نے امام زہری کی کتاب سے بیان کر رکھا ہے، اس لیے یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔ اب آیئے اس بات کا ثبوت ملاحظہ فرمائیں کہ معاویہ الصدفی نے زہری کی کتاب سے روایت بیان کی ہے۔

معاویہ الصدفی کا زہری کی کتاب سے روایت کرنا:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی ۲۵۶) نے کہا:

"اشترى كتابا من السوق للزهري، فجعل يرويه عن الزهري"[1]

''معاویہ الصدفی نے بازار سے زہری کی کتاب خریدی، پھر زہری کی اس کتاب سے وہ روایت بیان کرنے لگے۔''

امام زکریا بن یحییٰ الساجی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۰۷) نے کہا:

"وكان اشترى كتابا للزهري من السوق، فروى عن الزهري"[2]

''معاویہ الصدفی نے بازار سے زہری کی کتاب خریدی، پھر زہری کی اس کتاب سے انھوں نے روایات بیان کیں۔''

ائمہ کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ معاویہ الصدفی کے پاس امام زہری کی کتاب تھی، جس سے وہ روایت بیان کرتے تھے، لہٰذا زہری کی کتاب سے بیان کردہ معاویہ الصدفی کی روایات بالکل صحیح ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ سے اسی بات کی صراحت اگلی سطور میں ملاحظہ فرمائیں۔

زہری کی کتاب سے روایت کردہ احادیثِ معاویہ الصدفی کی صحت:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی ۲۵۶) نے کہا:

[1] الضعفاء للبخاري، ت ابن أبي العينين (ص: ١٢٧) الضعفاء للبخاري، ت زبير على زئى (ص: ١٠٦، رقم: ٣٦٠) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥٩/ ٢٨٥)

[2] إكمال تهذيب الكمال لمغلطائي (١١/ ٢٧٨) وهو ينقل عن كتابه "الجرح والتعديل"

”أحاديثه عن الزهري مستقيمة كأنها من كتاب“[1]

”معاویہ بن یحییٰ الصدفی کی زہری سے بیان کردہ روایات مستقیم (صحیح) ہیں، گویا انھوں نے زہری کی کتاب سے بیان کر رکھا ہے۔“

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس تصریح سے معلوم ہوا کہ معاویہ الصدفی نے زہری کی کتاب سے جو روایات بیان کی ہیں وہ بالکل صحیح ہیں۔

زہری کی کتاب سے معاویہ الصدفی کی روایت کا زمانہ:

واضح رہے کہ معاویہ الصدفی، زہری کی کتاب سے روایت بیان کرتے تھے، لیکن بعد میں جب ان کے پاس سے زہری کی کتاب ضائع ہوگئی تو انھوں اپنے حافظہ سے بھی زہری کی بعض روایات بیان کی ہیں اور ان میں غلطی کی ہے، لیکن یہ حدیث جس پر ہم بحث کر رہے ہیں، اسے معاویہ الصدفی نے کتاب ہی سے بیان کیا ہے نہ کہ حافظہ سے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معاویہ الصدفی سے اس حدیث کو ان کے شامی شاگرد ”محمد بن شعیب شامی“ نے بیان کر رکھا ہے اور معاویہ الصدفی جب ”شام“ سے نکل کر ”رے“ چلے گئے تھے تو وہاں ان کے پاس ان کی کتاب نہ تھی، اس لیے ”رے“ میں انھوں نے اپنے حافظہ سے حدیث بیان کرنا شروع کر دیا اور غلطی کرنے لگے۔ لیکن جب تک وہ شام میں روایت بیان کرتے تھے، تب تک کتاب ہی سے بیان کرتے تھے، جیسا کہ محدثین نے اس کی بھی صراحت کردی ہے۔

❁ چنانچہ امام ابو زرعہ الرازی رحمہ اللہ (المتوفی ۲۶۴) نے کہا:

---

[1] الكمال للمقدسي (٨/ ٤٣٥) تهذيب الكمال للمزي ٢٨/ ٢٢٢، البدر المنير لابن الملقن (٢/ ١٦) مجمع الزوائد و منبع الفوائد (٢/ ٨٤) الكامل لابن عدي طبعة الرشد (٩/ ٦٦٣) و إسناده صحيح. کامل لابن عدي میں ”مستقيمة“ کی جگہ ”مشتبهة“ ہے جو غلط ہے، صحیح ”مستقيمة“ ہے، جیسا کہ ”كأنها من كتاب“ کے سیاق سے ظاہر ہے، نیز امام مقدسی، امام مزی، امام ابن الملقن اور امام ہیثمی رحمہم اللہ نے ایسے ہی نقل کیا ہے۔

"ليس بقوي، أحاديثه كلها مقلوبة ما حدث بالرى، والذي حدث بالشام أحسن حالا"[1]

''معاویہ الصدفی قوی نہیں ہے، ''رے'' میں اس کی بیان کردہ ساری احادیث مقلوب ہیں، لیکن جن احادیث کو اس نے ''شام'' میں بیان کیا ہے وہ بہتر ہیں۔''

❁ امام ابن حبان رحمہ اللہ (المتوفی ۳۵۴) نے کہا:

"فجاء رواية الراوين عنه إسحاق بن سليمان وذويه كأنها مقلوبة وفي رواية الشاميين عند الهقل بن زياد وغيره أشياء مستقيمة تشبه حديث الثقات"[2]

'' ''رے'' کے رواۃ مثلاً اسحاق بن سلیمان وغیرہ نے معاویہ الصدفی سے جو روایات بیان کی ہیں وہ مقلوب ہیں، جبکہ ''شام'' کے رواۃ، مثلاً ہقل بن زیاد وغیرہ نے معاویہ الصدفی سے جو روایات بیان کی ہیں وہ مستقیم (صحیح) ہیں اور ثقات کی حدیث جیسی ہیں۔''

❁ امام دارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۸۵) نے کہا:

"معاوية الصدفي ضعيف، حدثهم بالرى بأحاديث من حفظه، وهم فيها على الزهري. وأما روايته عن الزهري، فهي من غير طريق إسحاق مستقيمة، يشبه أن يكون من كتابه"[3]

''معاویہ الصدفی ضعیف ہیں، ''رے'' کے لوگوں کو انھوں نے اپنے حافظہ

---

[1] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٨/ ٣٨٣) و إسناده صحيح.

[2] المجروحين لابن حبان، تزايد (٣/ ٣)

[3] العلل للدارقطني، ت محفوظ السلفي (٦/ ٩٥)

سے احادیث بیان کی ہیں اور اس میں زہری کی احادیث میں وہم کا شکار ہوئے، لیکن زہری سے انھوں نے اسحاق (بن سلیمان رازی) کے طریق کے علاوہ جو احادیث بیان کی ہیں، وہ مستقیم (صحیح) ہیں، گویا یہ احادیث کتاب سے بیان کی ہیں۔

ائمہ فن کی ان تصریحات سے روزِ روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ معاویہ الصدفی ''رے'' میں ہی بغیر کتاب کے روایت بیان کرتے تھے اور وہم کا شکار ہوئے تھے، لیکن انھوں نے ''شام'' میں جو روایات بیان کی ہیں، وہ کتاب سے بیان کی ہیں، اس لیے وہ صحیح ہیں اور زیرِ بحث حدیث کو انھوں نے شام ہی میں بیان کیا ہے، کیوں کہ اس حدیث کو ان سے ان کے شامی شاگرد ''محمد بن شعیب شامی'' نے بیان کر رکھا ہے۔[1]

بعض شبہات کا ازالہ:

شبہ: ایک شخص نے امام بخاری رحمہ اللہ کے ایک قول کو امام بخاری اور امام ابوحاتم کے حوالے سے نقل کر کے یہ مغالطہ دیا ہے کہ ان محدثین نے معاویہ الصدفی کے صرف ایک شاگرد ''ہقل بن زیاد'' کی روایات کو صحیح کہا ہے۔

ازالہ: عرض ہے کہ امام بخاری کا قول یہ ہے:

''روی عنه هقل بن زیاد أحادیث مستقیمة كأنها من كتاب، روی عنه عیسی بن یونس وإسحاق بن سلیمان أحادیث مناكیر كأنها من حفظه''[2]

''معاویہ الصدفی سے ہقل بن زیاد نے مستقیم (صحیح) احادیث بیان کی ہیں،

[1] اس بابت مزید تفصیل اور عمدہ بحث کے لیے دیکھیں: غاية التحقيق في تضحية أيام التشريق (ص: ۲۱ تا ۳۶) از علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ

[2] التاريخ الكبير للبخاري، ط العثمانية (۷/ ۳۳۶)

گویا یہ کتاب کی احادیث ہیں، اوران سے عیسی بن یونس اوراسحاق بن سلیمان نے منکراحادیث روایت کی ہیں گویا انھیں معاویہ الصدفی نے حافظہ سے بیان کیا ہے۔''

امام ابوحاتم رحمہ اللہ کا جیسا کہ معمول ہے کہ وہ امام بخاری کی تاریخ سے معلومات اخذ کرتے ہیں، چنانچہ انھوں نے امام بخاری رحمہ اللہ کی اس بات کوبھی من و عن بیان کیا ہے۔[1]

امام بخاری کے اس قول سے شخص مذکور نے یہ نتیجہ نکالا کہ معاویہ الصدفی کی صرف ''ھقل بن زیاد'' سے مروی احادیث مستقیم (صحیح) ہیں۔

عرض ہے کہ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے کوئی امام بخاری کے اسی قول کے اگلے ٹکڑے سے یہ نتیجہ نکال لے کہ معاویہ الصدفی کی منکر احادیث صرف وہ ہوں گی جو ان کے شاگرد''عیسی بن یونس''اور''اسحاق بن سلیمان'' سے مروی ہوں گی!!

ظاہر ہے کہ کوئی بھی معقول آدمی یہ بات نہیں کہہ سکتا! دراصل یہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے بطورمثال مذکورہ ناموں کا تذکرہ کیا ہے اوران کا اصل مقصود یہ بتلانا ہے کہ معاویہ الصدفی کی کتاب سے بیان کردہ روایت صحیح ہے اورحفظ سے بیان کردہ روایت ضعیف ہے۔

غورکریں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب سے روایت اورحفظ سے روایت کی بنا پرفرق کیا ہے نہ کہ مخصوص تلامذہ کے ناموں کی بنا پر، اس لیے ظاہر ہے کہ کتاب سے روایت میں بھی معاویہ الصدفی کے کئی ایک شاگرد ہوں گے جیسے حفظ سے روایت میں ان کے کئی ایک شاگرد ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ امام ابوزرعہ، امام ابن حبان اور امام دارقطنی نے بھی ان کی

---

[1] دیکھیں:الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٨/ ٣٨٣)

کتاب اور حفظ سے روایات میں فرق کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ معاویہ الصدفی نے ''شام'' میں کتاب سے روایت بیان کی ہے اور ''رے'' آنے کے بعد انھوں نے حافظے سے روایت بیان کی ہے۔ کما مضی۔

۞ **شبہ**: شخص مذکور نے امام دارقطنی کے ایک قول کو پیش کر کے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ امام دارقطنی نے ''ہقل بن زیاد'' کے علاوہ معاویہ الصدفی کے تمام شاگردوں کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے۔

۞ **ازالہ**: عرض ہے کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ کا قول یہ ہے:

''يكتب ما روى الهقل عنه، ويتجنب ما سواه، خاصة ما روى عنه إسحاق بن سليمان الرازي''[1]

''معاویہ الصدفی سے ہقل بن زیاد نے جو روایت کیا ہے، اسے لکھا جائے اور اس کے علاوہ روایات سے اجتناب کیا جائے، بالخصوص ان سے سلیمان الرازی کی بیان کردہ روایات سے۔''

یہاں امام دارقطنی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کی طرح ہقل بن زیاد کا نام بطور مثال پیش کیا ہے اور ان کا مقصود بھی کتاب اور حفظ سے روایت میں فرق کو بتلانا ہے، اس کی وضاحت خود امام دارقطنی رحمہ اللہ ہی کے دوسرے قول سے بخوبی ہو جاتی ہے، چنانچہ ایک دوسرے مقام پر اسی سلسلے میں امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''معاوية الصدفي ضعيف، حدثهم بالرى بأحاديث من حفظه، وهم فيها على الزهري. **وأما روايته عن الزهري، فهي من غير طريق إسحاق مستقيمة، يشبه أن يكون من كتابه**''[2]

---

[1] كتاب الضعفاء والمتروكين للدارقطني ت الأزهري (ص:١٨١)

[2] العلل للدارقطني، ت محفوظ السلفي (٦/ ٩٥)

”معاویہ الصدفی ضعیف ہیں، ”رے“ کے لوگوں کو انھوں نے اپنے حافظہ سے احادیث بیان کی ہیں اور اس میں زہری کی احادیث میں وہم کا شکار ہوئے، **لیکن زہری سے انھوں نے اسحاق (بن سلیمان رازی) کے طریق کے علاوہ جو احادیث بیان کی ہیں وہ مستقیم (صحیح) ہیں، گویا یہ احادیث کتاب سے بیان کی ہیں۔“**

ملاحظہ فرمائیں کہ یہاں امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کتنے واضح لفظوں میں کتاب اور حفظ سے روایت کا فرق بتلایا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ ”رے“ میں اپنے حافظے سے روایت بیان کرتے تھے۔ یعنی ان کے ”رے“ کے تلامذہ ہی کی احادیث سے اجتناب کیا جائے گا، نہ کہ ”رے“ کے علاوہ ان کے شامی تلامذہ کی روایات بھی چھوڑ دی جائیں گی۔

بلکہ اس قول کے آخری الفاظ پر غور کریں۔ امام دارقطنی فرماتے ہیں:

”وأما روايته عن الزهري، فهي من غير طريق إسحاق مستقيمة، يشبه أن يكون من كتابه“[1]

”لیکن زہری سے انھوں نے اسحاق (بن سلیمان رازی) کے طریق کے علاوہ جو احادیث بیان کی ہیں وہ مستقیم (صحیح) ہیں، گویا یہ احادیث کتاب سے بیان کی ہیں۔“

یعنی یہاں تو امام دارقطنی صرف ایک رازی شاگرد کے علاوہ معاویہ الصدفی کے تمام شاگردوں کی روایات کو مستقیم (صحیح) اور کتاب سے روایت بتلا رہے ہیں۔ اب شخص مذکور کو تو اس جملے سے یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ اسحاق الرازی کے علاوہ معاویہ الصدفی کے تمام شاگردوں کی احادیث صحیح ہیں!!

[1] العلل للدارقطني، ت محفوظ السلفي (٦/ ٩٥)

دراصل بات وہی ہے جس کی وضاحت ماقبل میں کی جا چکی ہے کہ امام دارقطنی نے حفظ اور کتاب سے روایت کا فرق بتلایا ہے اور مذکورہ ناموں کو صرف بطور نمونہ پیش کیا ہے، نیز دیگر ائمہ کی طرح امام دارقطنی نے بھی صراحت کر دی ہے کہ معاویہ الصدفی ''رے'' میں ہی حافظے سے بیان کرتے تھے، یعنی ان سے ان کے ''رے'' کے شاگردوں کی روایات صحیح نہ ہوں گی اور دوسرے علاقے یعنی ''شام'' کے شاگردوں کی ان سے روایات صحیح ہوں گی۔

۞ **شبہ**: ماقبل میں گزر چکا ہے کہ امام ابوزرعہ اور امام دارقطنی کی طرح امام ابن حبان نے بھی یہ صراحت کی ہے کہ معاویہ الصدفی سے ان کے ''رے'' کے تلامذہ کی روایت صحیح نہیں ہیں، جبکہ ان کے شامی تلامذہ سے ان کی روایت مستقیم یعنی صحیح ہیں۔ اس پر شخص مذکور نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے معاویہ الصدفی اور معاویہ الاطرابلسی کو خلط ملط کر دیا ہے اور دونوں کو ایک سمجھ لیا ہے، اس لیے ان کی مذکورہ تفریق کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۞ **ازالہ**: عرض ہے کہ گرچہ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے دونوں ناموں کو خلط ملط کر دیا ہے، لیکن شروع میں اس راوی کا جو اصل تعارف دیا ہے، وہ کنیت اور نسبت کے علاوہ مکمل طور پر زیرِ بحث راوی ہی کا تعارف ہے۔ امام ابن حبان لکھتے ہیں:

"معاوية بن يحيى الصدفي الأطرابلسي، كنيته أبو مطيع، مولده بأطرابلس من سواحل دمشق، يروي عن الزُّهريّ. كان على بيت المال بالرى انتقل إليها، وكان كنيته أبو روح. روى عنه عيسى بن يونس وإسحق بن سليمان۔ منكر الحديث جدًّا، كان يشتري الكتب ويحدث بها، ثم تغير حفظه فكان يحدث بالوهم فيما سمع من الزُّهريّ

وغيره فجاء رواية الراوين عنه: إِسحاق بن سليمان وذووه (ذويه) كأنها مقلوبة، وفي رواية الشاميين عنه الهقل بن زياد وغيره أشياء مستقيمة تشبه حديث الثقات"[1]

ملاحظہ فرمائیں! یہاں کنیت اور نسبت کو نظر انداز کر دیں تو کوئی بات ایسی نہیں ہے جو الاطرابلسی کی ہو، البتہ اس کے بعد آگے ابن حبان نے الاطرابلسی کی کچھ روایات کو بھی اس کی روایات سمجھ لیا ہے، لیکن ان کی طرف سے پیش کردہ اصل تعارف دیکھنے سے ظاہر ہے کہ ان کی توجہ زیادہ تر معاویہ الصدفی پر ہی ہے، لہٰذا ان کے اصل نتیجے پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس خلط ملط کی سب سے پہلے نشاندہی کرنے والے امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی امام ابن حبان رحمہ اللہ کے اس اصل نتیجے پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔ بلکہ خود امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی یہی بات کہی ہے، کما مضیٰ۔

نوٹ: شخص مذکور نے امام ابوزرعہ کے قول "والذي حدث بالشام أحسن حالا" پر جو کج بحثی کی ہے، اس پر اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ امام ابوزرعہ رحمہ اللہ ہی کی طرح امام ابن حبان، امام دارقطنی نے بھی اسی سلسلے میں گفتگو کی ہے اور ان کی تصریحات سے واضح ہوجاتا ہے کہ امام ابوزعہ رحمہ اللہ کا مقصود کیا ہے، جیسا کہ ماقبل میں تفصیلات گزر چکی ہیں۔

۞ **شبہ:** امام ابوحاتم کی جرح کا مفہوم اور اس کا جواب۔ شخص مذکور نے یہ بھی نقل کیا کہ امام ابوحاتم نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔

۞ **ازالہ:** علامہ البانی رحمہ اللہ امام ابوحاتم کے اس نقد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قلت: وهذا من حديثه بالشام، فقد رواه عنه محمد بن

---

[1] المجروحين لابن حبان، ت حمدي (٢/ ٣٣٤)

شعيب، وهو ابن شابور الدمشقي، ولذلك فقد غلا أبو حاتم حين قال كما رواه ابنه في العلل (٢/ ٣٨): هذا حديث موضوع عندي، والصواب عندي أنه لا ينزل عن درجة الحسن بالشواهد التى قبله، ولاسيما وقد قال به جمع من الصحابة، كما في شرح مسلم للنووي، والمجموع له (٨/ ٣٩٠)“[1]

”میں (البانی) کہتا ہوں کہ یہ حدیث معاویہ کی شام میں بیان کردہ احادیث میں سے ہے، کیوں کہ اسے ان سے محمد بن شعیب نے روایت کیا ہے اور یہ شابور دمشقی کے بیٹے ہیں، بنا بریں ابوحاتم نے یہ کہہ کر غلو کیا ہے جیسا کہ ان کے بیٹے نے ”العلل“ (٢/ ٣٨) میں نقل کیا کہ انھوں نے کہا: یہ حدیث میرے نزیک موضوع ہے۔ جبکہ صحیح بات یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ حدیث ماقبل میں مذکور شواہد کے پیش نظر حسن درجہ سے کم نہیں ہے۔ بالخصوص جبکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے اسی کے موافق فتویٰ دیا ہے جیسا کہ امام نووی کی کتابوں شرح مسلم اور مجموع (٨/ ٣٩٠) میں ہے۔“

ہم عرض کرتے ہیں کہ امام ابوحاتم کے سارے اقوال دیکھ کر پتا چلتا ہے کہ ان کا نقد اس حدیث کے متن پر نہیں، بلکہ خاص اس کی اس سند پر ہے۔ چنانچہ اگرچہ ایک مقام پر امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے یہ کہا ہے:

”هذا حديث موضوع عندي“[2]

---

[1] سلسلة الأحاديث الصحيحة (٥/ ٦٢١)

[2] علل الحديث لابن أبي حاتم ت، سعد الحميد (٤/ ٤٩٣)

''یہ حدیث میرے نزدیک موضوع ہے۔''

لیکن ایک دوسرے موقع سے امام ابوحاتم ہی فرماتے ہیں:

''هذا حديث كذب **بهذا الإسناد**''[1]

''یہ حدیث **اس سند کے ساتھ** جھوٹی ہے۔''

امام ابوحاتم کے اس دوسرے قول سے واضح ہوگیا کہ وہ ایامِ ذبح والی حدیث کے محض زہری والے طریق پر نقد کر رہے ہیں، گویا ان کا کہنا ہے کہ زہری جیسے مشہور اور کثیر التلامذہ کے پاس اگر واقعی ایامِ ذبح والی یہ حدیث ہوتی تو زہری سے اسے روایت کرنے میں معاویہ الصدفی منفرد نہ ہوتے، بلکہ ان کے دیگر تلامذہ بھی ان سے روایت کرتے، لہٰذا ایامِ ذبح والی حدیث کے لیے زہری کی سند درست نہیں ہے۔

عرض ہے کہ امام ابوحاتم رحمہ اللہ کی یہ بات سرآنکھوں پر ہوتی، اگر معاویہ الصدفی نے یہ بات زہری کی کتاب سے نقل نہ کی ہوتی، بلکہ حفظ سے روایت کیا ہوتا، لیکن ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ معاویہ الصدفی نے یہ حدیث زہری کی کتاب سے بیان کی ہے، اس لیے اس میں غلطی کا امکان بہت بعید ہے، لہٰذا ایسی صورت میں زہری سے ان کی منفرد روایت حجت ہوگی۔ کیوں کہ محض انفراد ہی کے سبب کوئی روایت رد نہیں کی جاتی، بلکہ قرائن بھی پیش نظر رکھے جاتے ہیں اور یہاں معاویہ الصدفی نے اگر حفظ سے بیان کیا ہوتا تو ان کے انفراد کو رد کرنے کا یہ قوی قرینہ ہوتا، لیکن معاملہ یہ ہے کہ انھوں نے یہاں زہری کی کتاب سے روایت بیان کی ہے اور یہ زبردست قرینہ ہے کہ زہری سے ان کی یہ منفرد روایت حجت ہوگی۔ بلکہ زہری کی کتاب سے روایت ہی وہ خوبی ہے کہ انھوں نے ایسی حدیث بھی بیان کر رکھی ہے جو زہری کے دیگر شاگردوں کو نصیب نہ ہوئی، کیوں کہ ان کے پاس زہری کی کتاب نہ تھی۔

---

[1] علل الحديث لابن أبي حاتم ت، سعد الحميد (٣/ ٢٦٥)

اس سلسلے میں امام ذہبی رحمہ اللہ کا ایک نہایت عمدہ قول ہے جس میں امام ذہبی یہ وضاحت کرنے کے بعد کہ بڑے سے بڑے حفاظ بھی بعض احادیث کی روایات میں منفرد ہوتے ہیں، اس لیے یہ فی نفسہٖ عیب کی بات نہیں ہے، آگے فرماتے ہیں کہ جب کوئی بڑا محدث اپنے ساتھیوں سے ہٹ کر کوئی منفرد روایت کسی سے بیان کرتا ہے تو یہ چیز اس کے کمال پر دلالت کرتی ہے اور اسے اس کے دیگر ساتھیوں میں ممتاز کر دیتی ہے، کیوں کہ یہ ایسی چیزوں سے بھی واقف ہے جو اس کے دیگر ساتھیوں سے اوجھل ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ کے الفاظ ہیں:

”وأنا أشتهي أن تعرفني من هو الثقة الثبت الذي ما غلط ولا انفرد بما لا يتابع عليه، بل الثقة الحافظ إذا انفرد بأحاديث كان أرفع له، وأكمل لرتبته، وأدل على اعتنائه بعلم الأثر، وضبطه دون أقرانه لأشياء ما عرفوها“[1]

”میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے بتائیں کہ کون ایسا ثقہ اور ثبت ہے جس سے کبھی چوک نہ ہوئی ہو یا جس نے کوئی منفرد روایت بیان نہ کی ہو، بلکہ ثقہ اور حافظ جب کوئی منفرد روایت بیان کرتا ہے تو یہ چیز اسے درجہ کمال اور بلند مرتبے پر پہنچا دیتی ہے اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ روایتِ حدیث پر توجہ اور اس کے حفظ میں اپنے ساتھیوں پر فائق ہے کہ اسے ایسی باتیں بھی پتا ہیں جن سے اس کے دوسرے ساتھی ناواقف ہیں۔“

عرض ہے کہ چونکہ معاویہ الصدفی نے امام زہری کی کتاب سے روایت بیان کی ہے، لہٰذا یہ ایک ایسی خوبی ہے جو زہری کے دوسرے عام تلامذہ میں نہیں پائی جاتی، اس سے امام زہری کی احادیث کے ساتھ معاویہ الصدفی کے خاص تعلق کا پتا

[1] ميزان الاعتدال للذهبي (٣/ ١٤٠)

چلتا ہے اور اسی خصوصی تعلق کا نتیجہ ہے کہ انھیں امام زہری کی وہ احادیث بھی معلوم ہیں جن سے زہری کے دیگر عام تلامذہ ناواقف ہیں۔ لہٰذا ایسی صورت میں زہری سے معاویہ الصدفی کی منفرد روایت قابلِ قبول اور صحیح ہوگی۔

شخص مذکور نے ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ امام ابن عدی نے زہری سے معاویہ الصدفی کی اس روایت کو غیر محفوظ کہا ہے۔عرض ہے کہ اس کا جواب بھی وہی ہے جو امام ابوحاتم کے مذکورہ نقد کا جواب ہے۔ اس کی مزید تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ امام زہری رحمہ اللہ سے بھی چار دن تک قربانی کرنے کا جواز مروی ہے، چنانچہ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا:

”ومن طريق ابن وهب عن يونس بن يزيد عن الزهري فيمن نسي أن يضحي يوم النحر؟ قال: لا بأس أن يضحي أيام التشريق“[1]

”امام زہری سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص عیدالاضحیٰ کے دن قربانی کرنا بھول جائے تو وہ کب قربانی کرے؟ تو انھوں نے جواب دیا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ ایام تشریق میں قربانی کرلے۔“

ابن حزم نے اس کی سند کا جتنا حصہ نقل کیا ہے وہ حسن ہے، مگر انھوں نے مکمل سند ذکر نہیں کی ہے۔ بہرحال ماقبل کی تفصیلات سے واضح ہے کہ معاویہ الصدفی کی وجہ سے اس حدیث کو ضعیف کہنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور یہ حدیث صحیح ہے۔ والحمد لله.

محمد بن شعیب القرشی:

آپ سنن اربعہ کے راوی اور بالاتفاق ثقہ ہیں۔

---

[1] المحلیٰ، ت بيروت (٦/ ٤١) وإسناده معلق

امام عجلی رحمہ اللہ (المتوفی ۲۶۱) نے کہا:

"شامي، ثقة"[1] "آپ ثقہ شامی ہیں۔"

امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۸) نے کہا:

"ثقة"[2] "آپ ثقہ ہیں۔"

تحریر التقریب کے مؤلفین (دکتور بشار عواد اور شعیب ارناؤوط) نے کہا:

"ثقة، ولا نعلم فيه جرحا معتبرا"[3]

"آپ ثقہ ہیں۔ ہم آپ کے متعلق کوئی معتبر جرح نہیں جانتے۔"

عبد الرحمٰن بن إبراهيم دحيم:

آپ صحیح بخاری، سنن ابوداؤد، سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں اور بہت بڑے ثقہ متقن امام ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۲) نے آپ کے بارے میں محدثین کے اقوال کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے کہا:

"ثقة حافظ متقن"[4] "آپ ثقہ، حافظ اور متقن ہیں۔"

جعفر بن احمد الدمشقی:

آپ امام طبرانی کے شیوخ میں سے ہیں۔ کسی بھی محدث نے ان پر کوئی جرح نہیں کی ہے، بلکہ امام دارقطنی جیسے جلیل القدر محدث نے انھیں ثقہ کہا ہے۔

چنانچہ امام دارقطنی (المتوفی ۳۸۵) کے شاگرد حمزة بن یوسف السہمی نے کہا:

"سألته عن جعفر بن أحمد بن عاصم أبي محمد البزار بدمشق فقال: ثقة"

---

[1] تاريخ الثقات للعجلي (ص: ٤٠٥)

[2] المدخل للبيهقي (ص: ٣٤٤)

[3] تحرير التقريب، رقم (٥٩٥٨)

[4] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم (٣٧٩٣)

”میں نے امام دارقطنی سے جعفر بن احمد بن عاصم ابی محمد البزاز دمشقی کے بارے میں پوچھا تو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا: یہ ثقہ ہیں۔“[1]

- امام ہیثمی رحمہ اللہ (المتوفی ۸۰۷) نے بھی انھیں ثقہ کہا ہے۔[2]

عبد اللہ بن محمد بن سلم بن حبیب:

آپ بھی بہت بڑے محدث اور ثقہ امام ہیں۔

- امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۴۸) نے کہا:

"الإمام، المحدث العابد، الثقة"[3]

”یہ امام، محدث، عابد اور ثقہ ہیں۔“

- امام ذہبی کے بقول ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔[4]

نیز کئی محدثین نے ان کی حدیث کی تصحیح بھی کی ہے۔ مزید یہ کہ یہاں ”جعفر بن احمد الدمشقی“ نے ان کی متابعت بھی کر رکھی ہے جن کی توثیق ماقبل میں پیش کی جا چکی ہے۔ اس پوری تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔ والحمد للّٰه.

حدیث ایامِ ذبح کی تصحیح کرنے والے محدثین اور اہلِ علم:

- امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپنی کتاب "الصحیح" میں درج کیا ہے، مطلب کہ انھوں نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔
- امام ابن الملقن نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ کما مضی.
- امام ابن قیم رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔[5]

---

[1] سؤالات حمزة للدارقطني (ص: ١٩١)

[2] دیکھیں: مجمع الزوائد (٥/ ٢١) رقم (٧٨٩٩)

[3] سير أعلام (١٤/ ٣٠٦)

[4] سير أعلام (١٤/ ٣٠٦)

[5] دیکھیں: زاد المعاد (٢/ ٢٩١)

❁ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اس کے دو طریق نقل کیے ہیں اور دوسرے طریق کے رجال کو ثقہ کہا ہے۔ کما مضی. یاد رہے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اگر فتح الباری میں کوئی روایت نقل کر کے اس کی تضعیف نہ کریں تو وہ روایت ان کی نظر میں صحیح یا کم ازکم حسن ہوتی ہے۔

❁ علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔[1]

❁ اسی طرح علامہ عبیداللہ مبارکپوری رحمہ اللہ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔[2]

اسی طرح شعیب الارناؤوط اور ان کے رفقاء نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔مثلاً دیکھیے: مسند أحمد ط الرسالة [٢٧/ ٣١٦، رقم: ١٦٧٥١]

اسی طرح معاصرین میں بہت سارے اہلِ علم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔

واضح رہے کہ اس حدیث کو جن طرق کے ساتھ ہم نے پیش کیا ہے، وہ ہماری نظر میں صحیح ہیں، لیکن اگر کوئی ان میں سے بعض طرق کو یا سارے طرق کو ضعیف بھی مانے تب بھی اصولِ حدیث کی رو سے تعددِ طرق کے سبب یہ حدیث ''صحیح لغیرہ'' یا کم ازکم ''حسن لغیرہ'' ضرور بنے گی۔

یاد رہے کہ یہ نظریہ درست نہیں کہ ہر جگہ ضعیف حدیث دوسری ضعیف حدیث سے مل کر حسن لغیرہ ہوجاتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ موقف کہ ضعیف حدیث ضعیف سے مل کر کسی بھی صورت میں حسن لغیرہ یا مقبول وحجت نہیں ہوتی ہے، باطل و مردود ہے، بلکہ عصرِ حاضر کی بدعت ہے۔ چودہ سوسالہ دور میں کسی ایک عالم نے بھی ایسا موقف اختیار نہیں کیا۔ بلکہ معاصرین میں بھی حافظ زبیر علی زئی صاحب کے علاوہ علمِ حدیث سے دلچسپی رکھنے والے کسی بھی عالم کے بارے میں ہمیں نہیں معلوم کہ

---

[1] دیکھیں: التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان للألباني (٦/ ٦١) و السلسلة الصحيحة (٥/ ٦٢١) تحت الرقم (٢٤٧٦)

[2] دیکھیں: مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٥/ ١٠٧- ١٠٨)

انھوں نے علی الاطلاق اس طرح کی بات کہی ہو۔

دکتور خالد الدریس اور عمرو عبدالمنعم سلیم وغیرہ نے اس موضوع پر کتابیں لکھی ہیں، مگر انھوں نے بھی یہ موقف نہیں اپنایا ہے کہ کسی بھی صورت میں ضعیف دوسری ضعیف سے مل کر تقویت نہیں پا سکتی یا مقبول و حجت نہیں ہوسکتی، لہٰذا حسن لغیرہ کو علی الاطلاق رد کر دینے والا نظریہ عصرِ حاضر کی پیداوار اور حافظ زبیر علی زئی صاحب کا تفرد ہے۔ بلکہ شیخ مقبل بن ہادی محدث یمانی نے حسن لغیرہ کی حجیت سے انکار کو ردِ سنت کی طرف پیش قدمی قرار دیا ہے۔

فائدہ: ایامِ تشریق کی تعیین:

امام نسائی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۰۳) نے کہا:

"أخبرنا القاسم بن زكريا بن دينار، قال حدثني زيد، قال: حدثني موسىٰ بن علي، قال: سمعت أبي يقول: سمعت عقبة بن عامر، يقول: قال رسول الله ﷺ: يوم عرفة، ويوم النحر، وثلاثة أيام التشريق عيد أهل الإسلام، هن أيام أكل وشرب"[1]

''عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: عرفہ کا دن، عیدالاضحیٰ کا دن اور تشریق کے تین دن اہلِ اسلام کے لیے عید ہیں یہ کھانے اور پینے کے دن ہیں۔

اس حدیث میں عرفہ کے دن اور عیدالاضحیٰ کے دن کے بعد تشریق کے تین دنوں کا ذکر ہے، اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ عیدالاضحیٰ کے بعد کے تین دن ہی ایامِ تشریق ہیں۔

---

[1] سنن النسائي الكبرىٰ، الأرناؤوط (٣/ ٢٢٨، رقم: ٢٨٤٢) وإسناده حسن.

امام ابن عبدالبر (المتوفی ۴٦۳) رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"والذي عليه جماعة العلماء أن أيام التشريق هي الثلاثة الأيام بعد يوم النحر ليس يوم النحر منها"[1]

''علماء کی جماعت کا موقف یہ ہے کہ ایامِ تشریق عید الاضحیٰ کے بعد تین دن ہیں، ان میں عید الاضحیٰ کا دن شامل نہیں ہے۔''

[1] الاستذکار (٥/ ٢٤٣)

فصل 3

چار دن تک قربانی کی مشروعیت پر اقوالِ صحابہ

متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے چار دن تک قربانی کے اقوال منقول ہیں۔ ہماری رسائی ان اقوال کے اصل مراجع تک نہیں ہوسکی، لیکن متعدد اہلِ علم نے ان صحابہ کی طرف بالجزم چار دن قربانی کا قول منسوب کیا ہے۔ ممکن ہے ان اقوال کی صحیح سندیں ایسی کتب میں ہوں جن تک ہماری رسائی نہ ہویا جو مفقود ہوچکی ہوں۔ یاد رہے کہ اللہ تعالی نے صرف کتاب وسنت کی حفاظت کی ذمے داری لی ہے نہ کہ امتیوں کے اقوال کی بھی، اس لیے امتیوں کے اقوال کی صحیح سندوں کا مفقود ہوجانا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ علامہ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”لأن الله تعالى لم يتعهد لنا بحفظ أسماء كل من عمل بنص ما من كتاب أو سنة وإنما تعهد بحفظهما فقط كما قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون﴾ فوجب العمل بالنص سوءا علمنا من قال به أو لم نعلم“[1]

”اللہ تعالیٰ نے اس بات کی ضمانت نہیں لی ہے کہ وہ کتاب وسنت پر عمل کرنے والے جملہ حضرات کے اسماء کی حفاظت کرے گا، بلکہ اس نے صرف کتاب وسنت کی حفاظت کی ذمے داری لی ہے جیسا کہ فرمایا: ”ذکر کو

[1] آداب الزفاف في السنة المطهرة (ص: ٢٦٧)

ہم نے ہی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کریں گے، پس کسی بھی ثابت شدہ نص پر عمل کرنا واجب ہوگا، خواہ اس کے قائلین یا اس پر عمل کرنے والوں کے نام معلوم ہوں یا نہ ہوں۔''

عام طور سے فقہاء اس نوعیت کے اقوال سے حجت پکڑتے ہیں، اس لیے ہم ایسے اقوال کی فہرست پیش کرتے ہیں۔

- حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بھی الزامی طور پر اپنی کتاب میں اس طرح کے بہت سے اقوال پیش کیے ہیں اور ایک جگہ لکھا ہے:

''اس قسم کے بے سند حوالے ''فقہ حنفی'' میں حجت ہوتے ہیں، لہٰذا ان حوالوں کو بطور الزامی دلیل پیش کیا گیا ہے۔''[1]

- حافظ زبیر علی زئی صاحب ایک موقع پر خلفائے راشدین کے غیر ثابت اقوال نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''میں نے خلفائے راشدین کے صرف وہی اقوال لکھے ہیں جو (عام طور پر) کتاب وسنت کے موافق ہیں یا ان سے ثابت ومشہور ہیں۔''[2]

نوٹ: ہم آگے جو اقوالِ صحابہ پیش کرنے جا رہے، ہماری نظر میں وہ بھی کتاب وسنت کے موافق ہی ہیں۔

- حافظ زبیر علی زئی صاحب ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''جو لوگ کتابوں سے بے سند حوالے پیش کرتے رہتے ہیں، مثلاً کتبِ فقہ سے امام ابوحنیفہ کے حوالے، تو ان کی شرط پر درج بالا حوالہ پیش کرنا صحیح ہے۔''[3]

---

[1] مقالات (۳/۱۶۳)

[2] مقالات (۲/۶۱۷) بریکٹ کے الفاظ زبیر علی زئی صاحب ہی کے ہیں۔

[3] مقالات (۳/۱۴۲)

اب عرض ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں درج ذیل حضرات سے چار دن قربانی کے اقوال مروی ہیں:

مفسرِ قرآن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما:

❁ امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۸) نے کہا:

"أخبرنا أبو حامد أحمد بن علي الحافظ. أنبأ زاهر بن أحمد، ثنا أبو بكر بن زياد النيسابوري، ثنا محمد بن يحيى، ثنا أبو داود، عن طلحة بن عمرو الحضرمي، عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: الأضحى ثلاثة أيام بعد يوم النحر"[1]

''عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ قربانی یوم النحر (۱۰ ذی الحجہ) کے بعد تین دن (۱۱، ۱۲، ۱۳ ذی الحجہ کے دن) ہیں۔'' (یعنی یوم النحر عید کے دن کو لے کر کل چار دن قربانی کے ہیں)۔

اس کی سند ضعیف ہے، لیکن اسی مفہوم کی بات ابن عباس رضی اللہ عنہما سے متعدد سندوں سے منقول ہے جن سے اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

❁ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۲) نے کہا:

"وقد روى ابن أبي شيبة من وجه آخر عن ابن عباس أن المعلومات يوم النحر و ثلاثة أيام بعده، ورجح الطحاوي هذا لقوله تعالى: ﴿**وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ**﴾ فإنه مشعر بأن المراد أيام النحر" انتهى.[2]

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (۹/ ۴۹۹)

[2] فتح الباري لابن حجر (۲/ ۴۵۸)

”امام ابن ابی شیبہ نے ایک دوسری سند سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ (اللہ تعالیٰ نے جن معلوم دنوں میں قربانی کا حکم دیا ہے) ان معلوم دنوں سے مراد یوم النحر (۱۰/ ذی الحجہ) کے بعد تین دن (۱۱، ۱۲، ۱۳/ ذی الحجہ کے دن) ہیں۔ اسے امام طحاوی نے اس لیے راجح قرار دیا ہے کیوں کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے ”اور جو چوپائے اللہ تعالی نے ان کو دیے ہیں معلوم دنوں میں ان پر اللہ کا نام ذکر کریں۔“ اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ یہاں قربانی کے دن مراد ہیں۔“

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں ابن ابی شیبہ کی کتاب سے مذکورہ بالا روایت نقل کی ہے اور اس کی تضعیف نہیں کی، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی نظر میں یہ سند صحیح ہے، کیوں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری کے مقدمہ میں صراحت کردی ہے کہ وہ اس کتاب میں بطور شرح جو روایات درج کریں گے اور ان پر کلام نہیں کریں گے وہ ان کے نزدیک صحیح یا حسن ہوں گی۔[1]

❀ امام سیوطی رحمہ اللہ (المتوفی ۹۱۱) نے کہا:

”وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: الأيام المعلومات: يوم النحر وثلاثة أيام بعده“[2]

”ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ (اللہ تعالی نے جن معلوم دنوں میں قربانی کا حکم دیا ہے) ان معلوم دنوں سے مراد یوم النحر (۱۰ ذی الحجہ) کے بعد تین دن (۱۱، ۱۲، ۱۳/ ذی الحجہ کے دن) ہیں۔“

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیں: أنوارالبدر في وضع اليدين على الصدر (ص: ۲۲۹ تا ۲۳۰)

[2] الدر المنثور (٦/ ٣٧)

اور ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں کہا ہے:

"فتحريت إخراج ذلك بأصح الأخبار إسنادا، وأشبهها متنا"[1]

"تو میں نے ارادہ کیا کہ سند کے اعتبار سے صحیح ترین اور متن کے اعتبار سے بہتر روایات پر مبنی تفسیر مرتب کروں۔"

اس سے سند و متن کے لحاظ سے امام ابو حاتم کی تفسیری روایت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔

❀ اس کے علاوہ اور بھی کئی سندوں سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہی بات منقول ہے۔ جیسا کہ متعدد اہلِ علم نے نقل کیا ہے، مثلاً:

✿ صاحب مراح لبید نے اسے "عطاء عن ابن عباس" کی سند سے ذکر کیا ہے۔[2]

✿ ابن حزم رحمہ اللہ نے اسے "مقسم عن ابن عباس" کی سند سے ذکر کیا ہے۔[3]

✿ امام سیوطی نے عبد بن حمید اور ابن المنذر کی طرف بھی اسے منسوب کیا ہے۔[4]

ان سندوں تک ہماری رسائی نہیں ہے، لہٰذا ان پر ہم کوئی حکم نہیں لگاتے، تاہم حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا بذریعہ سکوت ابن ابی شیبہ والی روایت کی تصحیح کرنا، امام ابن ابی حاتم کا اپنی تفسیر میں اسے جگہ دینا اور دیگر کئی طرق سے اس کا منقول ہونا یہی اشارہ دیتا ہے کہ چار دن تک قربانی کی کوئی نہ کوئی اصل عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ضرور ہے۔اسی لیے اہلِ علم نے بالجزم عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو چار دن قربانی کا قائل بتلایا ہے۔ كما سيأتي.

بعض لوگ تنویر المقباس کو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہی کی تفسیر مانتے ہیں اور اس

---

[1] تفسير ابن أبي حاتم (١/ ١٤)

[2] مراح لبيد (٢/ ٧١)

[3] المحلىٰ لابن حزم (٧/ ٢٧٥)

[4] الدر المنثور (٦/ ٣٧)

سے حجت پکڑتے ہیں (جو درست نہیں) اس میں بھی مذکور ہے:

”﴿فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ معروفات، أَيَّام التَّشْرِيق ﴿عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ على ذَبِيحَة الْأَنْعَام“

”عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ (اللہ تعالی نے جن معلوم دنوں میں قربانی کا حکم دیا ہے) ان معلوم دنوں سے مراد ایامِ تشریق یعنی (۱۱، ۱۲، ۱۳/ ذی الحجہ کے دن) ہیں، ان دنوں میں اللہ کے عطاء کردہ چوپایوں یعنی قربانی کے جانوروں کو ذبح کرتے وقت ان پر اللہ کا نام لو۔“[1]

حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بھی بعض مقامات پر الزامی حوالے کے طور پر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب تفسیر کا حوالہ دیا ہے، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”آج کل بہت سے دیوبندیوں نے کلبی (کذاب) کی روایت کردہ تفسیر ابن عباس کو سینے سے لگا رکھا ہے، حالانکہ اس من گھڑت تفسیر میں استوی کا مفہوم ”استقر“ لکھا ہوا ہے۔“[2]

خلیفہ راشد علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ:

❁ امام سیوطی رحمہ اللہ نے کہا:

”وأخرج ابن المنذر عن علي رضي الله عنه قال: الأيام المعلومات يوم النحر وثلاثة أيام بعده“[3]

”امام ابن المنذر نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: (اللہ تعالی نے جن معلوم دنوں میں قربانی کا حکم دیا ہے) ان معلوم دنوں سے

[1] تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس (ص: ۲۷۹)

[2] دیکھیں: تنویر المقباس (ص: ۱۰۳) فتاویٰ علمية (۱/ ۵۳)

[3] الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٦/ ٣٨) وانظر: زاد المعاد (۲/ ۲۹۱) وكنز العمال (٤٥٢٨) موسوعة التفسير بالماثور (۱۵/ ۹۹) مزید اسی کتاب کا صفحہ نمبر (۱۵۲) دیکھیں۔

مراد یوم النحر (۱۰ ذی الحجہ) اور اس کے بعد تین دن (۱۱،۱۲،۱۳/ ذی الحجہ کے دن) ہیں۔“

❀ امام ابو المظفر السمعانی (المتوفی ۴۸۹) نے کہا:

”وقال علي وابن عمر: هي يوم النحر وثلاثة أيام بعده“[1]

”علی اور ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا: (اللہ تعالیٰ نے جن معلوم دنوں میں قربانی کا حکم دیا ہے) ان معلوم دنوں سے مراد یوم النحر (۱۰/ ذی الحجہ) اور اس کے بعد تین دن (۱۱،۱۲،۱۳/ ذی الحجہ کے دن) ہیں۔“

اجماع:

❀ امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (المتوفی ۴۶۳) کہتے ہیں:

”وأجمعوا على أن قوله عز وجل: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ إنما قصد به أيام الذبح والنحر“[2]

”اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ کے فرمان ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ سے مراد ذبح اور قربانی کے دن ہیں۔“

❀ امام ابن قیم رحمہ اللہ (المتوفی ۷۵۱) نے کہا:

”وَقَدْ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَيَّامُ النَّحْرِ يَوْمُ الْأَضْحَى، وَثَلَاثَةُ أَيَّامٍ بَعْدَهُ“[3]

---

[1] تفسير السمعاني (۳/ ۴۳۵)

[2] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ۲۳/ ۱۹۵)

[3] زاد المعاد (۲/ ۲۹۱)

''علی رضی اللہ عنہ نے کہا: قربانی کے دن عید کا دن اور اس کے بعد تین دن ہیں۔''

شبہ: حافظ زبیر علی زئی صاحب کے ایک فاضل شاگرد لکھتے ہیں:

''بہت افسوس کا مقام ہے کہ کفایت اللہ صاحب جیسا عالم جو ائمہ کے رجال کے بارے میں وارد اقوال کی بھی سندیں تلاش کرتے نظر آتے ہیں، وہ سیدنا علی کا اثر کنز العمال سے بے سند پیش کر رہے ہیں۔''[1]

ازالہ: عرض ہے کہ یہ حوالے الزاماً پیش کیے گئے ہیں، جیسا کہ شروع میں اشارہ کر دیا گیا ہے۔ نیز موصوف کے استاذ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بھی بہت سے مقامات پر علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب غیر ثابت اقوال پیش کیے ہیں، مثلاً: ایک جگہ تکبیراتِ عیدین کے تعلق سے علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں حافظ زبیر علی زئی صاحب نے لکھا:

''جناب (سیدنا) علی رضی اللہ عنہ بارہ تکبیراتِ عیدین کے قائل تھے۔''[2]

زبیر علی زئی صاحب کے فاضل شاگرد سے گزارش ہے کہ ذرا اس قول کی سند پیش فرمائیں!!

صحابیِ رسول جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ:

امام نووی رحمہ اللہ (المتوفی ٦٧٦) نے کہا:

''وَأَمَّا آخِرُ وَقْتِ التَّضْحِيَةِ فَقَالَ الشَّافِعِيُّ: تَجُوزُ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيقِ الثَّلَاثَةِ بَعْدَهُ وَمِمَّنْ قَالَ بِهَذَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طالب وجبير بن مطعم وابن عَبَّاسٍ''[3]

---

[1] کتاب: چار دن قربانی پر ایک نظر (ص: ٨)

[2] دیکھیں: فقہ علی (ص: ۵۰۱) مقالات (۲/ ۲۱۶)

[3] شرح صحیح مسلم (١٣/ ١١١)

''جہاں تک قربانی کے آخری وقت کا مسئلہ ہے تو اس سلسلے میں امام شافعی کہتے ہیں کہ یوم الاضحیٰ اور اس کے بعد تشریق کے تینوں دنوں میں قربانی جائز ہے۔ یہی بات علی بن ابی طالب، جبیر بن مطعم اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے بھی کہی ہے۔''

واضح رہے کہ جبیر بن مطعم سے مروی کئی احادیث میں ہے کہ ''ایامِ تشریق قربانی کے دن ہیں۔'' اسی بنا پر بعید نہیں کہ جبیر بن مطعم اپنی روایت کردہ احادیث کے مطابق چار دن قربانی کے قائل ہوں۔

صحابیِ رسول عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما:

- امام ابن کثیر رحمہ اللہ (المتوفی ۷۷۴) نے کہا:

"قال الحكم، عن مِقْسَم، عن ابن عباس: الأيام المعلومات: يوم النحر وثلاثة أيام بعده، ويروى هذا عن ابن عمر، وإبراهيم النَّخَعي، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في رواية عنه"[1]

''عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایامِ معلومات (قربانی کے معلوم دن) یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔ یہی بات عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے اور ایک روایت کے مطابق یہی قول امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی ہے۔''

- محمد بن عبداللہ الحیثی الریمی (المتوفی ۷۹۲) فرماتے ہیں:

"روي عن ابن عمر أن الأيام المعلومات أربعة: يوم النحر، وثلاثة أيام بعده واستحسن ذلك أحمد"[2]

---

[1] تفسير ابن كثير، دار طيبة (٥/ ٤١٦)

[2] المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة (١/ ١٠٥)

''ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ (قربانی کے) معلوم دنوں سے مراد یوم النحر (۱۰ ذی الحجہ) اور اس کے بعد تین دن (۱۱، ۱۲، ۱۳/ ذی الحجہ کے دن) ہیں۔ امام احمد نے بھی اس کی تحسین کی ہے۔''

❀ امام ابو المظفر السمعانی (المتوفی ۴۸۹ھ) نے کہا:

"وقال علي و ابن عمر: هي يوم النحر وثلاثة أيام بعده"[1]

''علی اور ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا: (قربانی کے) ان معلوم دنوں سے مراد یوم النحر (۱۰/ ذی الحجہ) اور اس کے بعد تین دن (۱۱، ۱۲، ۱۳/ ذی الحجہ کے دن) ہیں۔''

نیز امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ کا بیان گزر چکا ہے کہ ان معلوم دنوں کے قربانی کے دن ہونے پر اجماع ہے۔[2]

واضح رہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح سند سے ثابت ہے کہ انھوں نے اپنے اجتہاد سے قربانی کے تین دن بتلائے۔ کما سيأتي.

لیکن چونکہ سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول صریح نص کے خلاف ہے، اس لیے ظنِ غالب ہے کہ انھوں نے نص سے واقف ہوتے ہی اس سے رجوع کر لیا ہوگا، بالخصوص جبکہ انھیں سے چار دن تک قربانی کا قول بھی مروی ہے جیسا کہ گزرا۔

ہماری اس بات کا کچھ لوگوں نے نا جانے کیسے یہ مطلب لے لیا کہ ہم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے بے سند قول کو بنیاد بنا کر ان کے باسند صحیح قول کو ضعیف قرار دے دیا ہے۔ حالانکہ یہاں ہم ابن عمر رضی اللہ عنہما کے تین دن والے قول کی تضعیف نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اس کی نسبت صحیح مان کر ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ یہ حسنِ ظن رکھ رہے ہیں کہ ممکن

[1] تفسير السمعاني (۳/ ٤۳٥)

[2] دیکھیں: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (۲۳/ ۱۹٥)

ہے انھوں نے اس قول سے رجوع کر لیا ہو اور یہ رجوع والی بات محض اس وجہ سے نہیں کہی جا رہی ہے کہ انھیں سے اس سلسلے میں دوسرا بے سند قول مروی ہے، بلکہ یہ کہنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ قول صریح نص کے خلاف ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نص کے موافق ایک دوسرا قول مروی ہونا اس حسنِ ظن کو تقویت بخشتا ہے کہ انھوں نے تین دن والے قول سے رجوع کر لیا ہوگا۔

بطور مثال ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا معاملہ دیکھیں کہ ان سے جوازِ متعہ کا قول بسند صحیح مروی ہے اور اس کے برعکس ان سے کوئی دوسرا قول سرے سے مروی ہی نہیں ہے، لیکن چونکہ جوازِ متعہ کا قول صریح نص کے خلاف ہے، اس لیے علامہ طیبی فرماتے ہیں:

"ولعل ابن مسعود رجع عن ذلك"[1]

"ہوسکتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سے رجوع کر لیا ہو۔"

تو جب کسی صحابی سے مروی مخالفِ نص ایک ہی قول کے بارے میں رجوع کا حسنِ ظن رکھا جا سکتا ہے، تو پھر کسی صحابی کے مخالفِ نص ایسے قول کے بارے میں رجوع کا حسنِ ظن رکھنے میں کیا قباحت ہے، جس کے برعکس ایک موافقِ نص قول بھی اسی صحابی سے مروی ہو گرچہ اس کی سند دستیاب نہ ہو۔

---

[1] شرح المشكاة للطيبي (٧/ ٢٢٩٣)

فصل 4

چار دن قربانی پر قیاس صحیح

استاذ محترم ڈاکٹر محمد مفصل مدنی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''قرآن و سنت کے علاوہ قیاس بھی پورے ''ایامِ تشریق'' کے ایامِ قربانی ہونے پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ علامہ ابن القیم ''زاد المعاد'' (۲/ ۲۹۱) میں اس امر کی عقلی توجیہ بایں الفاظ میں فرماتے ہیں:

''وَلِأَنَّ الثَّلَاثَةَ تَخْتَصُّ بِكَوْنِهَا أَيَّامَ مِنًى، وَأَيَّامَ الرَّمْيِ وَأَيَّامَ التَّشْرِيقِ، وَيَحْرُمُ صِيَامُهَا، فَهِيَ إِخْوَةٌ فِي هَذِهِ الْأَحْكَامِ فَكَيْفَ تَفْتَرِقُ فِي جَوَازِ الذَّبْحِ بِغَيْرِ نَصٍّ وَلَا إِجْمَاعٍ. وَرُوِيَ مِنْ وَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ يَشُدُّ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ مِنًى مَنْحَرٌ، وَكُلُّ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ''[1]

''یعنی بے شک ایامِ تشریق قربانی کے دن ہیں، کیوں کہ یہ مخصوص اور متفق ہیں منی کے دن ہونے میں، رمی کے دن ہونے میں اور ان دنوں کا روزہ حرام ہونے میں، پس جب یہ تینوں دن ان تمام احکام میں برابر ہیں تو پھر قربانی کے حکم میں کیسے الگ ہو جائیں گے۔ (کہ کسی دن قربانی جائز ہو اور کسی دن ناجائز) جبکہ الگ ہونے پر نہ کوئی نصِ شرعی ہے اور نہ ہی اجماعِ امت، بلکہ اس کے برعکس نبی کریم ﷺ سے دو روایات آئی ہیں جن سے پورے ایامِ تشریق میں قربانی کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔''

مجلّہ ''التوعیہ'' نئی دہلی ستمبر ۱۹۹۱ء (ص: ۳۶)

فصل 5

چار دن قربانی کی مشروعیت پر دلالتِ لغت

استاذ محترم ڈاکٹر محمد مفضل مدنی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''مذکورہ دلائل کے علاوہ ''ایامِ تشریق'' کی وجہ تسمیہ بھی ۱۳/ ذی الحجہ کی قربانی کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حجر ''فتح الباري'' (٤/ ٢٤٢) میں اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

''وَسُمِّيَتْ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ لِأَنَّ لُحُومَ الْأَضَاحِيِّ تُشَرَّقُ فِيهَا، أَيْ تُنْشَرُ فِي الشَّمْسِ، وَقِيلَ: لِأَنَّ الْهَدْيَ لَا يُنْحَرُ حَتَّى تُشْرِقَ الشَّمْسُ''[1]

یعنی ان تینوں دنوں کو (۱۱، ۱۲، ۱۳) ایامِ تشریق اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان دنوں میں قربانی کے گوشت کو دھوپ میں سوکھنے کے لیے پھیلایا جاتا ہے۔ نیز اس سلسلے میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ چونکہ قربانی کے جانور سورج چمکنے سے پہلے ذبح نہیں کیے جاتے۔''

مولانا انعام اللہ صاحب قاسمی لکھتے ہیں:

''اس قول۔ یعنی وجہ تسمیہ۔ کے بموجب ایامِ تشریق کا اطلاق جتنے دنوں پر بھی ہوگا، اس کا تعلق ذبیحہ اور قربانی سے ہوگا۔ کیوں کہ کوئی ایسا دن جس میں قربانی جائز نہ ہو تشریق کا دن نہیں کہا جاسکتا، لہٰذا جب یوم النحر کے بعد تین دنوں کو باجماعِ امت تشریق کہا گیا تو قربانی بھی یوم النحر کے بعد تین دنوں تک جائز ہوگی۔''[2]

---

[1] مجلّہ ''التوعیہ'' نئی دہلی ستمبر ۱۹۹۱ء (ص: ۳۶)

[2] ایامِ قربانی (ص: ۲۲)

چار دن قربانی سے متعلق اقوالِ سلف صالحین

فصل 1

چار دن قربانی سے متعلق اقوالِ تابعین

تابعین میں سے درج ذیل جلیل القدر تابعین چار دن قربانی کے قائل تھے:

❁ **امام اہلِ مکہ عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ۔**

امام طحاوی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۲۱) نے کہا:

"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خُزَيْمَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ مَطَرٍ الْوَرَّاقِ، أَنَّ الْحَسَنَ، وَعَطَاءً، قَالَا: إِلَى آخِرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ"[1]

''امام حسن اور امام عطاء رحمہ اللہ نے کہا: قربانی ایامِ تشریق کے آخری دن تک، یعنی عید سے لے کر چار دن تک ہے۔''

❁ **امام اہلِ بصرہ حسن بصری رحمہ اللہ۔**

امام ابو عبد اللہ المحاملی (المتوفی ۳۳۰) نے کہا:

"حدثنا محمود، حدثنا هشيم، حدثنا يونس، عن الحسن أنه كان يقول: يضحي أيام التشريق كلها"[2]

---

[1] أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ٢٠٦) و أخرجه أيضا البيهقي في السنن الكبرىٰ (٩/ ٤٩٩) من طريق حماد به و إسناده صحيح.

[2] أمالي المحاملي رواية ابن يحيى البيع (ص: ٨٩) و أخرجه أيضا البيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٤٩٩) من طريق حماد به و إسناده صحيح.

''حسن بصری رحمہ اللہ کہتے تھے کہ تشریق کے تمام دنوں (عیدالاضحیٰ سمیت چاروں دنوں ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳) میں قربانی کی جائے۔''

❁ مفتی دمشق امام سلیمان بن موسیٰ رحمہ اللہ۔

امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۸) نے کہا:

"أخبرنا أبو حامد أحمد بن علي الحافظ، أنبأ زاهر بن أحمد، ثنا أبو بكر بن زياد النيسابوري، قال حدثني إبراهيم ابن هانئ، حدثنا الحكم بن موسىٰ، حدثنا يحيى بن حمزة عن النعمان عن سليمان بن موسىٰ أنه قال: النحر أربعة أيام"[1]

امام سلیمان بن موسیٰ الدمشقی رحمہ اللہ نے کہا: قربانی کے کل چار دن ہیں۔

❁ امام اہلِ شام مکحول شامی رحمہ اللہ:

امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۸) نے کہا:

"أخبرنا أبو حامد أحمد بن علي الحافظ، أنبأ زاهر بن أحمد، ثنا أبو بكر بن زياد النيسابوري، قال حدثني إبراهيم بن هانء حدثنا الحكم بن موسىٰ، حدثنا يحيى بن حمزة عن النعمان عن سليمان بن موسىٰ أنه قال: النحر أربعة أيام. فقال مكحول: صدق"[2]

''امام سلیمان بن موسیٰ الدمشقی رحمہ اللہ نے کہا: قربانی کے کل چار دن ہیں، اس پر امام مکحول شامی رحمہ اللہ نے کہا: انھوں نے بالکل سچ کہا۔''

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (۹/ ۲۹۷) و إسناده صحيح.

[2] السنن الكبرىٰ للبيهقي (۹/ ۲۹۷) و إسناده صحيح.

امیر المومنین عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ:

امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۸) نے کہا:

"أخبرنا أبو حامد أحمد بن علي الحافظ، أنبأ زاهر بن أحمد، ثنا أبو بكر بن زياد النيسابوري، حدثنا محمد بن إسحاق، ثنا هيثم بن خارجة، ثنا إسماعيل بن عياش، عن عمرو بن مهاجر، أن عمر بن عبد العزيز قال: الأضحى يوم النحر وثلاثة أيام بعده"[1]

''خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے کہا کہ قربانی عید کے دن اور اس کے بعد تین دن، یعنی کل چار دن قربانی ہے۔''

اس کے علاوہ درج ذیل تابعین سے بھی اہلِ علم نے چار دن قربانی کا قول نقل کیا ہے:

- امام زہری رحمہ اللہ
- ابراہیم نخعی رحمہ اللہ
- امام اوزاعی رحمہ اللہ[2]

ایک اہم نکتہ:

تابعین میں ہمیں کوئی ایک بھی ایسی علمی شخصیت نہیں ملی جس سے تین دن قربانی کا قول باسند صحیح ثابت ہو، اس کے برخلاف متعدد تابعین سے باسند صحیح چار دن قربانی کا قول منقول ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ صحابہ بھی چار دن قربانی ہی کے قائل تھے اور ان میں بعض کی طرف جو یہ منسوب ہے کہ وہ تین دن قربانی کے قائل تھے تو ظنِ غالب ہے کہ انھوں نے تین دن والے قول سے رجوع فرما کر حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے موافق چار دن قربانی والا موقف اپنا لیا تھا۔

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٩/ ٤٩٩) وإسناده صحيح

[2] دیکھیں: التمهيد لابن عبد البر (٢٣/ ١٩٦) شرح النووي على مسلم (١٣/ ١١١) زاد المعاد لابن القيم (٢/ ٢٩١) المحلىٰ لابن حزم (٧/ ٣٧٨) تفسير ابن كثير دار طيبة (٥/ ٤١٦)

تابعین اور اتباع تابعین کے اقوال پر حافظ زبیر علی زئی صاحب کا منہج:

حافظ زبیر علی زئی صاحب نے کئی مقامات پر کتاب و سنت سے اصل مسئلہ ثابت ہونے کے باوجود بھی اس کے خلاف تابعین، بلکہ اتباع تابعین وغیرہ کے بعض فتاویٰ کے پیشِ نظر دوسرے موقف کو بھی جائز کہہ رکھا ہے۔

۞ مثلاً صحیح احادیث کی روشنی میں صرف اور صرف ایک ہاتھ سے ہی مصافحہ کرنا ثابت ہے، لیکن بعض اہلِ علم کے آ ثار کے پیشِ نظر وہ دو ہاتھ سے مصافحہ بھی جائز قرار دیتے ہیں، حالانکہ دو ہاتھ سے مصافحہ نہ قرآن سے ثابت ہے نہ حدیث سے اور نہ ہی کسی صحابی سے اور نہ ہی کسی تابعی سے، بلکہ یہ عمل صرف حماد بن زید (تبع تابعی) سے منقول ہے اور صحیح احادیث، صحابہ اور تابعین کے خلاف ہے۔

چنانچہ حافظ زبیر علی زئی صاحب ایک مقام پر ایک ہاتھ سے مصافحہ پر نبی کریم ﷺ اور صحابہ کا عمل نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"معلوم ہوا کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ افضل ہے۔ اسی طرح بعض آ ثار کو مدنظر رکھتے ہوئے عرض ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ بھی جائز ہے۔"[1]

لیکن حیرت ہے کہ تین دن قربانی پر ان کے پاس قرآن و حدیث سے کوئی دلیل نہیں، بلکہ صرف بعض صحابہ کے آثار ہیں اور صحابہ ہی سے اس کے خلاف بھی مروی ہے، دوسری طرف تابعین کا متفقہ فتویٰ ہے کہ قربانی چار دن ہے، لیکن نا جانے کیوں موصوف محترم اس مسئلے میں تابعین کے متفقہ فتوے کو بالائے طاق رکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

"تابعین کے یہ آثار چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کے خلاف ہیں، لہٰذا

[1] موطأ إمام مالك مترجم: از زبير علي زئی (ص: ٣٧٤)

ان کے مقابلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ہی کو ترجیح حاصل ہے۔"[1]

عرض ہے کہ پھر دو ہاتھ سے مصافحہ والا قول صحیح احادیث اور آثارِ صحابہ، نیز آثارِ تابعین تینوں کے خلاف ہے، پھر یہ جائز کیسے ہوگیا ؟!

❁ پانی پینے کے بعد اللہ کی حمد بیان کرنا ثابت ہے۔[2] اسی طرح پانی پینے کے بعد یہ الفاظ پڑھنا بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے:

« الحمد لله الذي أطعم، وسقى وسوغه، وجعل له مخرجا »[3]

اس سے ہٹ کر ایک موضوع اور من گھڑت حدیث میں پانی پینے کے یہ الفاظ کہنا مروی ہے:

« الحمد لله الذي سقانا عذبا فراتا برحمته، ولم يجعله ملحا أجاجا بذنوبنا »[4]

اس کی سند میں "جابر جعفی" کذاب راوی ہے۔ حافظ زبیر علی زئی صاحب اس راوی کے سبب اس روایت کو سخت ضعیف و مردود قرار دینے کے بعد لکھتے ہیں:

"پانی پینے کے بعد یہ (مذکورہ) دعا امام حسن بصری رحمہ اللہ سے ثابت ہے...[5] لہٰذا پانی پینے کے بعد آثارِ سلف صالحین کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ دعا پڑھنا جائز ہے۔"[6]

---

[1] مقالات (۳/ ۳۴۱)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٣٤)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٥١) وإسناده صحيح.

[4] تفسير ابن كثير، ط، دار طيبة (٧/ ٥٤١) بحواله ابن أبي حاتم بإسناده.

[5] كتاب الشكر (ص: ٧٠) وسنده صحيح. موسوعة الإمام ابن أبي الدنيا (١/ ٤٨٧)

[6] فتاویٰ علمية المعروف به توضيح الأحكام (١/ ٥٠٣) نیز دیکھیں: مجلّہ "الحدیث" (شمارہ: ۵۵، ص: ۱۲)

عرض ہے کہ اگر صحیح حدیث کے مقابلے میں سخت ضعیف و مردود حدیث میں مروی عمل، صرف ایک تابعی حسن بصری رحمہ اللہ سے ثابت ہونے کے بعد جائز ہے تو پھر چار دن تک قربانی سے متعلق کئی مرفوع احادیث ہیں جو حافظ زبیر علی زئی صاحب کی نظر میں ضعیف ہیں اور دیگر اہلِ علم کی نظر میں صحیح ہیں، ان کی تائید میں ایک نہیں بلکہ کئی تابعین کے آثار ثابت ہیں، بلکہ تابعین کا اس پر اتفاق ہے، اس کے باوجود بھی یہ عمل جائز کیوں نہیں؟؟؟

فصل 2

چار دن قربانی اور ائمہ اربعہ

❁ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ:

بعض نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف تین دن قربانی کا قول منسوب کیا ہے۔ مگر واقعتاً امام ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی کتنے دن تھی؟ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ سے صحیح سند سے کوئی قول ہمیں نہیں ملا۔

❁ امام شافعی رحمہ اللہ:

امام شافعی رحمہ اللہ (المتوفی ۲۰۴) نے اپنی کتاب میں فرمایا:

”فَإِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ آخِرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ، ثُمَّ ضَحَّى أَحَدٌ، فَلَا ضَحِيَّةَ لَهُ“[1]

”جب تشریق کے آخری دن یعنی ۱۳/ ذی الحجہ کو سورج غروب ہونے کے بعد کوئی قربانی کرے تو اس کی قربانی نہیں ہوگی۔“

یعنی ۱۳/ ذی الحجہ کو سورج غروب ہونے سے قبل کوئی قربانی کرے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ قربانی جائز ہوگی۔ معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک قربانی کے چار دن ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳/ ذی الحجہ ہیں۔

❁ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ:

آپ کی طرف تین دن اور چار دن دونوں طرح کے اقوال منسوب ہیں۔

❁ امام ابن کثیر رحمہ اللہ (المتوفی ۷۷۴) نے کہا:

---

[1] الأم للشافعي (۲/ ۲٤٤)

"عن ابن عباس: الأيام المعلومات: يوم النحر وثلاثة أيام بعده، ويروى هذا عن ابن عمر، وإبراهيم النَّخَعي، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في رواية عنه"[1]

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ (اللہ تعالیٰ نے جن معلوم دنوں میں قربانی کا حکم دیا ہے) ان معلوم دنوں سے مراد یوم النحر (۱۰ ذی الحجہ) اور اس کے بعد تین دن (۱۱، ۱۲، ۱۳ ذی الحجہ کے دن) ہیں۔ یہی بات عبداللہ بن عمر، ابراہیم نخعی سے بھی مروی ہے اور ایک روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔"

بلکہ بعض اہلِ علم کے بقول امام احمد رحمہ اللہ نے اسی کو پسند فرمایا ہے۔

چنانچہ محمد بن عبداللہ الحثیثی الریمی (المتوفی ۷۹۲) فرماتے ہیں:

"وروي عن أحمد وعن ابن عمر أن الأيام المعلومات أربعة: يوم النحر، وثلاثة أيام بعده، واستحسن ذلك أحمد"[2]

"امام احمد اور علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ (قربانی کے) معلوم دن، عیدالاضحیٰ کا دن اور اس کے بعد کے تین دن ہیں، امام احمد نے اس قول کو اچھا کہا ہے۔"

امام مالک رحمہ اللہ:

آپ نے تین دن قربانی والا موقف اپنایا ہے، لیکن اس سلسلے میں آپ نے کوئی حدیث پیش نہیں کی۔ غالباً موطا میں آپ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول کی بنیاد پر یہ موقف اپنایا ہے۔ لیکن خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کی طرف چار دن قربانی والا قول بھی منسوب ہے، جیسا کہ ماقبل میں امام ابن کثیر رحمہ اللہ کے حوالے سے گزر چکا ہے۔

---

[1] تفسير ابن كثير، دار طيبة (٥/ ٤١٦) نیز دیکھیں: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي (٤/ ٨٧)

[2] المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة (١/ ١٠٥)

فصل 3

چار دن قربانی سے متعلق اقوالِ محدثین و محققین

❁ امام ابن المنذر رحمہ اللہ (المتوفی ۳۱۹):

آپ نے کہا:

”ووقت الأضحى يوم النحر، وثلاثة أيام بعده، أيام التشريق“[1]

”قربانی کا وقت عید کا دن اور اس کے بعد تشریق کے تین دن ہیں۔“

❁ امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۸):

آپ نے کہا:

”وحديث سليمان بن موسىٰ أولاهما أن يقال به والله أعلم“[2]

”سلیمان بن موسیٰ کی (چار دن قربانی والی حدیث) زیادہ مناسب ہے کہ اس کے مطابق موقف اپنایا جائے۔“

❁ امام ابو الحسن الواحدی رحمہ اللہ (المتوفی ۴۶۸):

آپ نے کہا:

”وأول وقت الذبح إذا مضى صدر يوم النحر إلى أن تغرب الشمس من آخر أيام التشريق“

[1] الإقناع لابن المنذر (ص: ۳۷۶)

[2] السنن الكبرىٰ للبيهقي (۹/ ۵۰۱)

’’قربانی کا وقت عید کے دن سے لے کر تشریق کے آخری دن تک ہے۔‘‘[1]

امام نووی رحمہ اللہ (المتوفی ٦٧٦):

آپ نے کہا:

”ويخرج وقت التضحية بغروب الشمس في اليوم الثالث من أيام التشريق“[2]

’’قربانی کا وقت تشریق کے آخری دن سورج غروب ہوتے ہی ختم ہوگا۔‘‘

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (المتوفی ۷۲۸):

آپ نے کہا:

”وآخر وقت ذبح الأضحية آخر أيام التشريق“[3]

’’قربانی کا آخری وقت تشریق کا آخری دن ہے۔‘‘

امام ابن قیم رحمہ اللہ (المتوفی ۷۵۱):

آپ نے کہا:

”وَقَدْ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِى طَالِبٍ رضي الله عنه: أَيَّامُ النَّحْرِ يَوْمُ الْأَضْحى، وَثَلَاثَةُ أَيَّامٍ بَعْدَهُ، وَهُوَ مَذْهَبُ إِمَامِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ الحسن، وَإِمَامِ أَهْلِ مَكَّةَ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، وَإِمَامِ أَهْلِ الشَّامِ الْأَوْزَاعِيِّ، وَإِمَامِ فُقَهَاءِ أَهْلِ الْحَدِيثِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَاخْتَارَهُ ابن المنذر؛ وَلِأَنَّ الثَّلَاثَةَ تَخْتَصُّ بِكَوْنِهَا أَيَّامَ مِنًى، وَأَيَّامَ الرَّمْيِ وَأَيَّامَ التَّشْرِيقِ، وَيَحْرُمُ صِيَامُهَا، فَهِيَ

---

1. التفسير الوسيط للواحدي (٣/ ٢٦٨)
2. روضة الطالبين للنووي (٢/ ٤٦٨)
3. الفتاوىٰ الكبرىٰ لابن تيمية (٥/ ٣٨٤)

إِخُوَةٌ فِيُ هَذِهِ الْأَحُكَامِ فَكَيُفَ تَفُتَرِقُ فِيُ جَوَازِ الذَّبُحِ بِغَيُرِ نَصٍّ وَلَا إِجُمَاعٍ. وَرُوِيَ مِنُ وَجُهَيُنِ مُخُتَلِفَيُنِ يَشُدُّ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ مِنًى مَنُحَرٌ، وَكُلُّ أَيَّامِ التَّشُرِيقِ ذَبُحٌ“[1]

”علی رضی اللہ عنہ نے کہا: قربانی کے دن عید کا دن اور اس کے بعد تین دن ہیں۔ یہی اہلِ بصرہ کے امام حسن بصری کا موقف ہے اور یہی اہلِ مکہ کے امام عطاء بن ابی رباح کا موقف ہے۔ یہی اہلِ شام کے امام اوزاعی کا موقف ہے اور یہی فقہائے اہل الحدیث کے امام شافعی کا موقف ہے اور اسے ہی امام ابن المنذر نے اختیار کیا ہے۔ پورے ایام تشریق یہ مخصوص ومتفق ہیں منی کے دن ہونے میں۔ رمی کے دن ہونے میں اور ان دنوں کا روزہ حرام ہے، پس جب یہ تینوں دن ان تمام احکام میں برابر ہیں تو پھر قربانی کے حکم میں کیسے الگ ہو جائیں گے۔ (کہ کسی دن قربانی جائز ہو اور کسی دن ناجائز) جبکہ الگ ہونے پر نہ کوئی نص شرعی ہے اور نہ ہی اجماعِ امت، بلکہ اس کے برعکس نبی کریم ﷺ سے دو روایات آئی ہیں جن سے پورے ایامِ تشریق میں قربانی کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔“

امام ابن کثیر رحمہ اللہ (المتوفی ۷۷۴):

آپ نے کہا:

”وأن الراجح في ذلك مذهب الشافعي رحمه الله وهو أن وقت الأضحية من يوم النحر إلى آخر أيام التشريق“[2]

---

[1] زاد المعاد (۲/ ۲۹۱)

[2] تفسیر ابن کثیر، دار طیبة (۱/ ۵٦۱)

’’اس سلسلے میں راجح امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ قربانی کا وقت عید کے دن سے لے کر تشریق کے آخری دن تک ہے۔‘‘

❁ امام ابن رجب رحمہ اللہ (المتوفی ۷۷۴):

آپ نے کہا:

”وأما أيام التشريق فيشارك أهل الأمصار أهل الموسم فيها؛ لأنها أيام ضحاياهم وأكلهم من نسكهم. هذا قول جمهور العلماء“[1]

’’جہاں تک ایامِ تشریق کی بات ہے تو اس میں پوری دنیا کے لوگ حاجیوں کے ساتھ شریک ہیں، کیوں کہ یہ تمام مسلمانوں کے لیے قربانی کرنے کے اور گوشت کھانے کے دن ہیں، یہی جمہور علماء کا موقف ہے۔‘‘

❁ امام شوکانی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۲۵۰):

آپ نے کہا:

”أَرْجَحُهَا الْمَذْهَبُ الْأَوَّلُ لِلْأَحَادِيثِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْبَابِ وَهِيَ يُقَوِّي بَعْضُهَا بَعْضًا“[2]

’’چار دن قربانی والا موقف راجح ہے، کیوں کہ اس سلسلے میں وارد احادیث ایک دوسرے سے مل کر قوی ہو جاتی ہیں۔‘‘

---

[1] فتح الباري لابن رجب (۱/ ۱۷۳)

[2] نيل الأوطار (۵/ ۱۴۹)

باب 3

صرف تین دن قربانی کے موقف کی حقیقت

فصل 1

صرف تین دن قربانی کے موقف پر سرے سے کوئی دلیل ہی نہیں

الف: صرف تین دن قربانی پر قرآن مجید سے کوئی ثبوت نہیں:

پچھلے صفحات میں یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ چار دن قربانی کی مشروعیت پر قرآن مجید میں دو آیتیں موجود ہیں، مگر صرف تین دن قربانی کی مشروعیت پر قران مجید میں ایک حرف بھی موجود نہیں۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کے معترف خود احناف حضرات بھی ہیں، چنانچہ کسی بھی حنفی عالم نے صرف تین دن قربانی کی مشروعیت پر کسی بھی قرآنی آیت سے استدلال نہیں کیا۔

ب: صرف تین دن قربانی پر کوئی حدیثِ رسول نہیں، نہ صحیح نہ ضعیف نہ موضوع:

قارئین نے ابھی پڑھا کہ احناف کے موقف پر قرآن مجید سے کوئی ثبوت نہیں اور آپ کو یہ جان کر یقیناً حیرت ہوگی کہ صرف تین دن قربانی کے مسئلے پر احناف کے پاس کوئی حدیثِ رسول بھی نہیں، نہ صحیح نہ ضعیف، بلکہ لطف تو یہ ہے کہ اس مسئلے پر ہمارے علم کی حد تک کوئی موضوع اور من گھڑت حدیث بھی نہیں۔

غور کرنے کی بات ہے کہ جس مسئلے کے متعلق قرآن و حدیث میں ایک حرف بھی موجود نہ ہو، اسی کو حق سمجھنا، پھر اس پر اصرار کرنا، کس قدر عجیب بات ہے؟

ج: غیر متعلق حدیث سے بعض لوگوں کا عجیب استدلال:

کچھ لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ ان کے موقف پر قرآن و حدیث میں کوئی دلیل نہیں تو وہ بوکھلاہٹ میں غیر متعلق حدیث سے استدلال کرنے لگ گئے، چنانچہ ابوبکر غازی پوری صاحب حنفی کہتے ہیں:

''حدیثِ نبوی میں تین دنوں سے زیادہ قربانی کا گوشت ذخیرہ کرکے کھانے پینے کی ممانعت کی گئی ہے، لہٰذا تین دن سے زیادہ قربانی کرنی بھی ممنوع ہوئی۔''[1]

عرض ہے:

اولاً: عجب بے جوڑ بات ہے۔ کہاں تین دن سے زیادہ گوشت جمع کرنے کی ممانعت اور کہاں چار دن قربانی کرنے کی مشروعیت؟ بھلا ان دونوں میں کوئی مناسبت موجود ہے؟ آپ ﷺ نے صرف تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت کھانے اور رکھنے کی ممانعت کی ہے نہ کہ تین دن سے زائد قربانی سے روکا ہے۔ پھر یہ دو مختلف باتیں ایک دوسرے سے کیا واسطہ رکھتی ہیں؟!

ثانیاً: احناف یہ مانتے ہیں کہ قربانی کے دوسرے اور تیسرے دن بھی یعنی ۱۱/ ذی الحجہ اور ۱۲/ ذی الحجہ کو بھی قربانی کرسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں پیش کردہ حدیث کے مطابق دو دن مزید قربانی کا گوشت رکھ اور کھا سکتے ہیں۔ یعنی ۱۱/ ذی الحجہ کو قربانی کریں تو اگلے دو دن بھی یعنی ۱۳ اور ۱۴/ ذی الحجہ تک گوشت رکھ اور کھا سکتے ہیں۔

غور کیجیے! ان صورتوں میں عید الاضحیٰ کے بعد پانچویں اور چھٹے دن بھی قربانی

---

[1] دوماہی ''زمزم'' بحوالہ قصہ ایام قربانی کا (ص: ٦١) از علامہ محمد رئیس ندوی

کا گوشت رکھ اور کھا سکتے ہیں، لہٰذا جب یہ بات ہے تو اگر کوئی پانچ یا چھے دن قربانی کا قائل ہو تو مذکورہ حدیث اس کے بھی مخالف نہ ہوگی، چہ جائے کہ چار دن قربانی کے قائلین کے مخالف ہو!!

ثالثاً: کوئی شخص قربانی کے لیے پہلے دن (۱۰/ذی الحجہ) کے بالکل آخری وقت میں قربانی کا جانور ذبح کرے، جبکہ یہ دن ختم ہونے والا ہو تو اس کے بعد تین دن قربانی کے گوشت رکھنے اور کھانے کا مطلب یہ ہے کہ ۱۳/ذی الحجہ تک قربانی کا گوشت رکھ اور کھا سکتے ہیں، لہٰذا احناف کے مذکورہ اصول کی روشنی میں خود پیش کردہ حدیث ہی سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قربانی کے چار دن ہیں۔

رابعاً: پیش کردہ حدیث کا حکم صرف ایک سال کے لیے تھا، اس کے بعد آپ ﷺ کے فرمان سے یہ حکم منسوخ ہوگیا اور صحابہ کرام قربانی کے گوشت تین دن سے زیادہ دنوں تک رکھنے اور کھانے لگے۔ حتیٰ کہ خود آپ ﷺ کے لیے قربانی کا گوشت ذخیرہ کیا جاتا تھا اور آپ ﷺ اسے ماہ ذی الحجہ کے بعد تک کھایا کرتے تھے۔ جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔[1]

بعض روایات کے مطابق صحابہ کرام حج کے موقع پر ہونے والی قربانی کے گوشت نمکین پانی میں پکا کر خشک کر کے ذخیرہ کر لیتے تھے اور اسے سال بھر کھایا کرتے تھے۔[2]

اگر اب احناف کے مذکورہ اصول کو بروئے کار لایا جائے تو لازم آئے گا کہ ماہِ محرم تک قربانی مشروع ہے، بلکہ سال بھر کے ہر ہر دن قربانی کرنا مشروع ہے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٧٠)

[2] مسند أحمد (١/ ١٨٥) و إسناده حسن.

فصل 2

تین دن قربانی سے متعلق اقوالِ صحابہ پر بحث

دینِ اسلام، اللہ کے نبی ﷺ کے دور میں مکمل ہو چکا ہے۔ اللہ کے نبی ﷺ کی وفات کے بعد اہلِ علم اپنے فہم و تدبر سے دین کی تشریح و تعبیر تو کر سکتے ہیں لیکن دین سازی ہرگز نہیں کر سکتے۔ لہٰذا عہدِ رسالت کے بعد کسی امتی کا کوئی قول جو اصل دلیل کتاب و سنت یعنی وحی سے خالی ہو، وہ دین ہو ہی نہیں سکتا اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس قول کے قائل کے پاس دلیل تو ہوگی، لیکن بعد میں مفقود ہوگئی، کیوں کہ دین کا کوئی حصہ مفقود نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ اللہ تعالی نے اپنے دین کی حفاظت کی ذمے داری لی ہے۔ لہٰذا دلیل سے خالی اس طرح کے اقوال کو زیادہ سے زیادہ اجتہادی آرا تو کہہ سکتے ہیں، لیکن انھیں دین کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔

سخت حیرت کی بات ہے کہ کچھ لوگ ایامِ قربانی کے بارے میں یہ اعتراف کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث حتی کہ اجماع سے بھی اس بارے میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے، پھر اس اعتراف کے بعد وہ صحابہ کے مختلف فیہ اقوال میں سے صرف ایک قول لے کر اسے ہی دین باور کراتے ہیں، حالانکہ اگر ان کے اعتراف کے مطابق ایامِ قربانی کے بارے میں کتاب وسنت یعنی اصل دین (وحی) سے کوئی دلیل نہیں ہے تو پھر اس بارے میں کسی کا قول اصل دلیل کتاب وسنت (وحی) سے خالی ہونے کے سبب دین بن ہی نہیں سکتا۔

مزید یہ کہ اس مسئلے میں اختلاف مسلم ہے اور کسی مسئلے میں اختلاف کی صورت میں اللہ کا حکم یہ ہے کہ اسے کتاب وسنت کی طرف پلٹاؤ، یعنی اختلاف کی صورت میں صرف وہی بات معتبر ہوگی جو براہِ راست قرآن و حدیث سے ہی معلوم ہو۔ لہٰذا کوئی ایسا قول جس کے بارے میں یہ مسلم ہو کہ وہ متفق علیہ نہیں ہے اور اس کے ساتھ ساتھ قرآن یا حدیث سے وہ ثابت بھی نہیں ہے، وہ قول دین ہرگز نہیں بن سکتا۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۶) نے اس بات کی تصدیق کرتے ہوئے کہا:

"فلا توجد شريعة باختلاف لا نص فيه"[1]

"جس مسئلے میں اختلاف ہو اور نص نہ ہو تو وہ مسئلہ شریعت نہیں بن سکتا۔"

ایامِ قربانی سے متعلق صرف تین دن والے قول کی یہی حیثیت ہے، کیوں کہ حصر کے ساتھ صرف تین دن کا قول نہ قرآن سے ثابت ہے نہ کسی صحیح حدیث سے، حتی کہ کسی ضعیف یا من گھڑت حدیث میں بھی اس کا سراغ نہیں ملتا، بس صرف ایک صحابی کا قول ہے اور ان سے بھی دوسرے صحابہ و تابعین کا اختلاف موجود ہے۔

ایامِ قربانی سے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف:

اس وقت مسند کتبِ احادیث کا جو ذخیرہ ہمارے پاس موجود ہے، اس میں صحابہ کے حوالے سے صحیح سند کے ساتھ صرف اور صرف دو روایات ملتی ہیں اور ان دونوں روایات سے ظاہر یہی ہے کہ ان صحابہ کے موقف کی بنیاد قرآن یا حدیث کی کوئی صریح نص نہیں ہے۔ پہلی روایت، یعنی تین دن والے قول کا تو قربانی والے کسی نص سے دور دور تک کوئی ادنیٰ تعلق بھی نہیں ہے، البتہ دوسری روایت میں مذکور موقف کا قربانی والے نصوص سے کچھ نہ کچھ تعلق بنتا ہے، اسی لیے امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اس قول کو اختیار کرتے ہوئے کہا ہے:

[1] المحلىٰ لابن حزم، ط بيروت (٦/ ٤٢)

”والنص يجيز قولنا على ما نأتي به بعد هذا إن شاء الله تعالى“[1]

”نص سے ہمارے قول کی گنجایش نکلتی ہے، جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے ان شاء اللہ۔“

دراصل خاص عیدالاضحیٰ کے دن قربانی سے متعلق متعدد احادیث موجود ہیں، لیکن ان احادیث میں حصر کا مفہوم نہیں ہے کہ یہ قربانی صرف اور صرف یوم النحر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ اس لیے مذکورہ صحابہ نے قربانی کے حکم کو محض عید الاضحیٰ ہی کے دن تک محصور نہیں مانا، بلکہ اس میں وسعت کا معنی سمجھا ہے، لیکن اس وسعت کی حد کیا ہوگی؟ اس سلسلے میں ان صحابہ کے سامنے کوئی واضح نص نہ تھی، اس لیے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ وسعت تین دن تک بتلائی، غالبًا ان کے پیش نظر یہ بات رہی ہوگی کہ دیگر کئی مقامات پر بعض معاملات میں تین کا عدد ہی زیادہ عام ہے، اس لیے یہ وسعت تین دن سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔ مثلاً ولیمہ ہی کا مسئلہ دیکھ لیں، اس میں کھانے کھلانے ہی کی بات ہے، مگر اس کی مدت تین ایام ہی بتلائی گئی ہے۔[2]

جبکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ دیگر صحابہ کی ایک جماعت نے وسعت کی تحدید میں کوئی نص نہ پانے کے سبب اسے یوم النحر کے بعد پورے ماہ ذی الحجہ تک عام رکھا ہے، کیوں کہ اسی ماہ کی دسویں تاریخ کو اس کا حکم ہے اور کوئی تحدید وارد نہیں ہے، اس لیے پورے ماہ تک یہ جائز ہے۔ بعض صحابہ کے ساتھ بعد کے بعض اہلِ علم نے بھی یہی موقف اختیار کیا۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی اپنی یہی رائے دی ہے اور معاصرین میں سے بھی بعض اہلِ علم کی یہی رائے ہے۔

اب ان دونوں موقف سے متعلق صحابہ کے آثار ملاحظہ ہوں:

---

[1] المحلیٰ لابن حزم، ت بیروت (٦/ ٤٢)

[2] دیکھیں: آداب الزفاف للألباني (ص: ١٤٦)

1- سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما:

نافع کی روایت کے مطابق ان کا قول یہ ہے کہ قربانی تین دن ہے۔[1]

نیز نافع رحمہ اللہ ہی کی ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

"سأل أبو سلمة عبد الله بن عمر رضي الله عنهما بعد النحر بيوم فقال: إني بدا لي أن أضحي فقال ابن عمر رضي الله عنهما: من شاء فليضح اليوم ثم غدا إن شاء الله"[2]

"نافع رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ابوسلمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے عیدالاضحیٰ کے ایک دن بعد پوچھا: میرا خیال ہے کہ میں (آج بھی) قربانی کروں؟ تو ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: جو چاہے وہ آج بھی قربانی کرلے اور کل بھی ان شاء اللہ۔"

اس روایت سے پتا چلتا ہے کہ بوقت سوال ابوسلمہ رحمہ اللہ یوم النحر کے بعد بھی قربانی کے سلسلے میں کوئی واضح نص نہیں جانتے تھے، مگر یوم النحر میں قربانی سے متعلق احادیث میں یہ وسعت سمجھتے تھے کہ یوم النحر کے بعد بھی اس کی گنجائش ہے جس کی بنا پر انھوں نے دوسرے دن بھی قربانی کرنے کا ارادہ کیا اور اس پر مزید اطمینان حاصل کرنے کے لیے انھوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سوال کیا جس پر ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے اجتہاد سے اس وسعت کو دوسرے دن کے ساتھ تین دن تک مانا۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے "ان شاء اللہ" کے ساتھ جواب دیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ فتویٰ صریح نص کی بنیاد پر نہ تھا، بلکہ ان کا اپنا اجتہاد تھا۔

یہیں سے بعض حضرات کے اس قول کی بھی زبردست تردید ہوجاتی ہے جسے

---

[1] موطأ إمام مالك ت الأعظمي (٣/ ٦٩٥)

[2] السنن الكبرىٰ للبيهقي، ط الهند (٩/ ٢٩٧) رقم الحديث (١٩٧٢٩) و إسناده صحيح.

انھوں نے امام طحاوی رحمہ اللہ سے نقل کر رکھا ہے:

"فإن مثله لا يقال من جهة الرأي فدل أنه توقيف"[1]

"اس طرح کی بات رائے سے نہیں کہی جاسکتی، لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات توقیفی ہے۔"

لطف کی بات یہ ہے کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بھی اعتراف کیا ہے کہ بعض صحابہ کا موقف پورے ماہ ذی الحجہ تک قربانی کرنے کا تھا، چنانچہ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"ان کے مقابلے میں صرف سیدنا ابو امامہ بن سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ سے آخری ذوالحجہ تک قربانی کرنے کا قول آیا ہے، السنن الکبریٰ للبيهقي (۹/ ۲۹۷۔ ۲۹۸) وسنده صحيح۔"[2]

اب سوال یہ ہے کہ کیا "سیدنا ابوامامہ بن سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ" کی یہ بات بھی رائے سے نہیں کہی جاسکتی، لہٰذا یہ بھی توقیفی ہے؟! اگر ایسا نہیں ہے پھر تین دن والا قول توقیفی کیونکر ہوسکتا ہے؟

صحیح بات یہ ہے کہ تین دن کا موقف ہو یا پورے ماہ والا، یہ سب اجتہاد ہی پر مبنی ہے۔ نیز "سیدنا ابوامامہ بن سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ" کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام طحاوی کا یہ کہنا بھی غلط ہے:

"ولم يرو عن غيرهم من الصحابة خلافه"[3]

"اوران صحابہ کے خلاف دوسرے صحابہ سے کچھ مروی نہیں ہے۔"

---

[1] مختصر اختلاف العلماء (۳/ ۲۱۸)

[2] مقالات (۴/ ۳۴۰)

[3] مختصر اختلاف العلماء (۳/ ۲۱۸)

حیرت ہے کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب کے بعض متوسلین نے امام طحاوی سے یہ بات بھی نقل کر دی، لیکن یہ بھول گئے کہ خود ان کے استاد حافظ زبیر علی زئی صاحب بھی تین دن قربانی والا موقف تمام صحابہ کا نہیں بلکہ جمہور صحابہ کا مانتے تھے، چنانچہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے اس بابت اپنے مضمون کا عنوان ہی یہ قائم کیا ہے:

''جمہور صحابہ کرام اور ایامِ قربانی۔''[1]

پھر اس عنوان کے تحت بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار پیش کرنے کے بعد، ان کے خلاف ''سیدنا ابو امامہ بن سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ'' کا قول پیش کرتے ہوئے کہا:

''ان کے مقابلے میں صرف سیدنا ابو امامہ بن سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ سے آخری ذوالحجہ تک قربانی کرنے کا قول آیا ہے، السنن الکبریٰ للبيهقي (٩/ ٢٩٧۔ ٢٩٨) وسنده صحيح۔''[2]

الغرض تین دن قربانی والا موقف نہ توقیفی ہے اور نہ ہی اجماعی ہے۔

2- صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت:

امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۵۸) نے کہا:

"أخبرنا أبو حامد أحمد بن علي الحافظ أخبرنا زاهر بن أحمد حدثنا أبو بكر النيسابوري حدثنا محمد بن إبراهيم ابن مسلم حدثنا معلى بن منصور حدثنا عباد بن العوام حدثنا يحيى بن سعيد قال: سمعت أبا أمامة بن سهل بن حنيف يقول: إن **كان المسلمون يشتري أحدهم** الأضحية فيسمنها فيذبحها بعد الأضحى آخر ذي الحجة"

[1] مقالات (۴/ ۳۴۰)

[2] مقالات (۴/ ۳۴۰)

”تابعی کبیر ابوامامہ بن سہل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **مسلمان قربانی کے جانوروں کو خریدتے اور** اسے (کھلا پلا کر) موٹا تازہ کرتے، پھر عیدالاضحیٰ کے بعد سے لے کر ذی الحجہ کی آخری تاریخ تک قربانی کرتے رہتے۔“[1]

حافظ زبیر علی زئی صاحب نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔[2] بلکہ ایک دوسرے مقام پر اس کی سند کو صحیح قرار دے کر اسی سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

”قربانی کا جانور پہلے سے خرید کر اسے کھلا پلا کر موٹا کرنا جائز ہے، دیکھیں: تغليق التعليق (٥/ ٦) وسنده صحيح۔“[3]

اس روایت کے مطابق تابعی کبیر ابوامامہ بن سہل رحمہ اللہ نے اپنے دور کے مسلمانوں کا عمل پیش کیا ہے کہ یہ لوگ عیدالاضحیٰ کے بعد پورے ماہ تک قربانی کرتے تھے، لہٰذا یہ صرف کسی ایک کا عمل نہیں، بلکہ ایک جماعت کا عمل ہے، چنانچہ یہ ایسے ہی ہے جیسے صحیح بخاری کی حدیث میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان ہے:

”**كان المؤمنون يفر أحدهم** بدينه إلى الله تعالى، وإلى رسوله ﷺ، مخافة أن يفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، واليوم يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونية“[4]

”**ایک وقت تھا جب مسلمان اپنے دین کی حفاظت کے لیے اللہ تعالیٰ اور**

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي، ط الهند (٩/ ٢٩٧) رقم (١٩٧٣٤) وإسناده صحيح، وأخرجه أيضا أبو نعيم في مستخرجه على صحيح البخاري كما في ”تغليق التعليق لابن حجر“ (٥/ ٦) من طريق أحمد بن حنبل عن عباد بن العوام به، وعلقه البخاري بصيغة الجزم في صحيحه (٧/ ١٠٠) مختصرا.

[2] مقالات (۴/ ۳۴۰)

[3] مقالات (۵/ ۲۰۴)

[4] صحيح البخاري (٥/ ٥٧) رقم الحديث (٣٩٠٠)

اس کے رسول ﷺ کی طرف عہد کر کے آتے تھے اس خطرے کی وجہ سے کہ کہیں وہ فتنے میں نہ پڑ جائے، لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا ہے اور آج (سرزمین عرب میں) انسان جہاں بھی چاہے اپنے رب کی عبادت کر سکتا ہے، البتہ جہاد اور نیت باقی ہے۔''

یاد رہے کہ ابو امامہ رحمہ اللہ کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، تاہم ان کی پیدایش اللہ کے نبی ﷺ کی حیات میں ہوئی۔ پیدایش کے بعد یہ اللہ کے نبی ﷺ کے پاس لائے گئے اور اللہ کے نبی ﷺ نے ان کی تحنیک کی اور ان کا نام رکھا۔[1]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے بقول امام ابن مندہ (المتوفی ۳۹۵) نے امام ابو بکر بن ابی داود رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ انھوں نے کہا: ابو امامہ نے اللہ کے نبی ﷺ سے بیعت کی اور آپ کی صحبت اختیار کی۔[2]

لیکن اس بات کی صحیح سند نہیں مل سکی، اگر مل جائے تو ان کا صحابی ہونا صراحتاً ثابت ہو جائے گا۔ تاہم اہلِ حدیث میں تین دن قربانی کے قائلین کے پیشوا حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصول سے یہ صحابی ہیں، بلکہ موصوف نے صراحتاً ان کو **''سیدنا ابو امامہ رضی اللہ عنہ صحابی صغیر''** لکھا ہے۔[3] ہماری نظر میں راجح یہی ہے کہ یہ صحابی نہیں، لیکن اللہ کی نبی ﷺ کی رؤیت ان کو حاصل ہے اور یہ بہت بڑے تابعی ہیں۔

بہر حال اس روایت میں انھوں نے بغیر کسی رد و قدح کے مذکورہ بات کو بیان کیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ ان کا موقف بھی یہی ہے۔ نیز وہ خود کبار تابعین میں

---

[1] معجم الصحابة للبغوي (١/ ٩٤) وإسناده صحيح وصححه ابن حجر في التهذيب ط الهند (١/ ٢٦٥)

[2] تهذيب التهذيب لابن حجر، ط الهند (١/ ٢٦٥) والظاهر أنه نقله من كتابه معرفة الصحابة لابن مندة.

[3] دیکھیں: مقالات (۳/۲۶۳)

سے ہیں، اس لیے یہ ناممکن ہے کہ ان کے الفاظ ''المسلمون'' میں ان کے دور کے صحابہ شامل نہ ہوں، بلکہ ایک تابعی کبیر سے یہ بات بہت بعید ہے کہ اتنے اہم مسئلے میں وہ ''المسلمون'' کہہ کر صحابہ کے بجائے اپنے سے چھوٹے تابعین کی جماعت مراد لے، اس لیے بغیر کسی دلیل کے ''المسلمون'' کی جماعت سے صحابہ کو خارج نہیں کیا جاسکتا۔

لہٰذا جب یہاں صحابہ بھی مراد ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ موقف ابوامامہ رحمہ اللہ سمیت دیگر کئی صحابہ رضی اللہ عنہم حضرات کا بھی تھا۔ یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما کے فتوے کے مقابل میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی اس جماعت کا موقف یہ تھا کہ قربانی کا حکم صرف یوم النحر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تخصیص وتحدید کی دلیل نہ ہونے کے سبب اس ماہ کے اخیر تک یہ عمل انجام دیا جاسکتا ہے۔

اگر اس مسئلے سے متعلق کوئی صریح مرفوع حدیث کو تسلیم نہ کرے اور قرآنی آیات کی تفسیر میں صحابہ وتابعین کے اختلاف کے سبب اسے بھی فیصل نہ مانے تو ایسی صورت میں اس کے نزدیک یہ مؤخر الذکر قول ہی قابلِ ترجیح ہونا چاہیے، کیوں کہ خیرالقرون کے صحابہ وتابعین کی ایک جماعت کا یہی موقف ہے، نیز کسی حد تک یہ موقف قربانی والی نص سے تعلق رکھتا ہے، اس طرح کہ جب شارع کی طرف سے عدمِ تحدید ہو تو پھر امتیوں کی طرف سے تحدید نہیں کی جاسکتی۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فلم يخص تعالى وقتا من وقت ولا رسوله ـعليه السلام ـ، فلا يجوز تخصيص وقت بغير نص، فالتقريب إلى الله تعالى بالتضحية حسن ما لم يمنع منه نص أو إجماع، ولا نص في ذلك ولا إجماع إلى آخر ذي الحجة''[1]

[1] المحلیٰ لابن حزم، ت بیروت (٦/ ٤٢)

”اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے قربانی کے لیے کسی وقت کو خاص نہیں کیا، اس لیے بغیر نص کے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے۔ پس قربانی کے ذریعے اللہ کا تقرب حاصل کرنا بہتر ہوگا جب تک کہ نص یا اجماع اس سے مانع نہ ہو اور ذی الحجہ کے آخری دن تک قربانی سے مانع نہ تو کوئی نص ہے اور نہ کوئی اجماع ہی۔“

یہی قول معروف اہلِ حدیث عالم علامہ محمد بشیر سہسوانی رحمہ اللہ (وفات: ۱۹۰۸ء) نے بھی اپنایا اور اس کی تائید میں ایک مستقل رسالہ بھی لکھا تھا۔ نیز عصرِ حاضر میں صحیح مسلم، سنن نسائی اور سنن اربعہ وغیرہ کے شارح اور مختلف علوم کے ماہر شیخ محمد بن علی بن آدم الاِثیوبی نے بھی اسی قول کو اپنایا ہے۔ لکھتے ہیں:

”والحاصل أن الحقّ جواز التضحية إلى آخر ذي الحجة، والله تعالى أعلم“[1]

”حاصل کلام یہ کہ حق بات یہی ہے کہ ذی الحجہ کے آخری دن تک قربانی کرنا جائز ہے، والله تعالى أعلم۔“

لیکن صحیح حدیث میں چار دن کی تحدید موجود ہے جس کا علم مذکورہ صحابہ و تابعین، اسی طرح امام ابن حزم رحمہ اللہ کو نہیں ہو سکا جس کے سبب ان حضرات نے اپنے اپنے اجتہاد سے ایامِ قربانی میں وسعت مانی، بلکہ بعض نے اسی اجتہاد کے پیش نظر قرآن میں متعلقہ آیات کی تفسیر کی، پھر ان میں سے ایک جماعت نے قربانی کے حکم کو ذی الحجہ کے اخیر تک عام مانا۔ لیکن بعد کے ادوار میں جوں جوں اس مسئلے میں صریح نص عام ہوتی گئی اور اہلِ علم پر اس کی صحت واضح ہوتی گئی تو اہلِ علم اسے ہی اپناتے گئے۔

---

[1] ذخيرة العقبى في شرح المجتبىٰ (۳۳/ ۳۴۳)

عصرِ حاضر میں بعض حضرات ایامِ قربانی سے متعلق صریح نصِ حدیث کو بے بنیاد علتوں اور بے کار بہانوں کا سہارا لے کر رد کرتے ہیں، ہم ایسے لوگوں کی مکرر اور سہ کرر تردید کر چکے ہیں۔ لیکن اگر کوئی اب بھی بضد ہو کہ ایامِ قربانی سے متعلق صریح نص ثابت نہیں ہے تو پھر ان حضرات کو تین دن قربانی والے موقف کے بالمقابل ابوامامہ رحمہ اللہ کی روایت میں مذکور موقف ہی کو ترجیح دینا چاہیے، کیوں کہ اس کا قربانی سے متعلق نص سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔ نیز ایک دور میں صحابہ میں اسی موقف کے حاملین کی تعداد زیادہ رہی ہے، کیوں کہ ابوامامہ رحمہ اللہ نے مسلمانوں کی جماعت کی طرف یہ موقف منسوب کیا ہے جس میں متعدد صحابہ کا شامل ہونا بالکل واضح ہے۔ لہٰذا صحابہ کی ایک جماعت کے بالمقابل تنہا ابن عمر رضی اللہ عنہما کی رائے کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

کیا ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ بھی کسی صحابی سے تین دن قربانی کا فتوی ثابت ہے؟

بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ ابن عباس اور علی رضی اللہ عنہم سے بھی تین دن قربانی کا فتویٰ ثابت ہے۔ عرض ہے کہ بالفرض ان سے ثابت بھی ہوجائے تو بھی کل ملا کر صرف تین صحابہ سے تین دن قربانی کا فتویٰ ثابت ہوگا، جبکہ ذی الحجہ کی آخری تاریخ تک قربانی کا فتویٰ صحابہ کی ایک جماعت سے ثابت شدہ ہے۔ لیکن ہماری نظر میں یہ دعویٰ بھی درست نہیں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ بھی بعض صحابہ سے تین دن قربانی کا فتویٰ ثابت ہے۔ ذیل میں ہم اس سلسلے میں پیش کی جانی والی روایات کی استنادی حالت واضح کرتے ہیں۔

سیدنا انس رضی اللہ عنہ کا اثر:

امام ابوجعفر طحاوی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۲۱) نے کہا:

"... حدثنا شعبة، عن قتادة، عن أنس، قال: الأضحى

یومان بعده"[1]

"انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: قربانی عید کے بعد دو دن ہے۔"

یہ روایت ضعیف و مردود ہے، جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب کے سابقہ اڈیشن میں تفصیل پیش کی تھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں سند کی ابتداء سے دو رواۃ ساقط ہیں جن کا نام معلوم نہیں ہے، کیوں کہ یہاں سند میں امام طحاوی رحمہ اللہ کے فوراً بعد "حدثنا شعبة" (ہم سے شعبہ نے بیان کیا) ہے۔

امام طحاوی کی سند میں واضح انقطاع:

جبکہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی پیدائش (۲۳۸) ہجری ہے اور ان کی پیدائش سے 78 سال پہلے 160 ہجری میں امام شعبہ رحمہ اللہ فوت ہو چکے تھے۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ اپنی پیدائش سے 78 سال قبل فوت ہونے والے امام شعبہ رحمہ اللہ سے براہِ راست روایت کریں۔ لہٰذا حافظ زبیر علی زئی صاحب کا اس روایت کو صحیح کہنا واضح غلطی ہے۔ نیز امام طحاوی کی اسی کتاب میں شعبہ کے طریق سے جو دیگر مرویات ہیں، وہاں امام شعبہ اور طحاوی کے بیچ دو راویوں کا واسطہ ہے، مثلاً انس رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا اثر کے فوراً بعد ہی ایک روایت یوں ہے:

"كما قد حدثنا إبراهيم بن مرزوق، قال: حدثنا أبو الوليد الطيالسي، قال: حدثنا شعبة، عن قتادة، عن الحسن، قال: النحر ثلاثة أيام بعد يوم النحر"[2]

یعنی حسن بصری رحمہ اللہ نے کہا کہ قربانی عیدالاضحیٰ کے بعد تین دن اور ہے (یعنی کل چار دن قربانی ہے)۔

---

[1] أحكام القرآن للطحاوي (۲/ ۲۰۶)

[2] أحكام القرآن للطحاوي (۲/ ۲۰۶) رقم الحديث (۱۵۷۷) وإسناده صحيح.

یہ روایت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کے فوراً بعد ہی ہے اور اس کی سند میں بھی شعبہ موجود ہیں، لیکن شعبہ اور امام طحاوی کے درمیان دو راویوں ''ابراہیم'' اور ''ابو الولید'' کا واسطہ ہے۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ انس رضی اللہ عنہ والے اثر میں امام طحاوی اور شعبہ کے درمیان دو راویوں کا واسطہ ہے۔ اب یہ دو راوی کون ہیں؟ اس بات کا کوئی اتا پتا نہیں ہے، اس لیے یہ سند ضعیف ہے اور اسے صحیح قرار دینا یکسر غلط ہے۔

چونکہ امام طحاوی ثقہ ہیں، اس لیے دو باتیں ہوسکتی ہیں: ایک یہ کہ امام طحاوی پوری سند بیان کرنا بھول گئے ہیں، یا پھر دوسری یہ کہ اس نسخے میں ابتدائے سند سے دو راوی ساقط ہوگئے ہوں۔ بہرصورت معاملہ کچھ بھی ہو، یہ سند ادھوری ہے، اس لیے اسے صحیح قرار دینا غلط ہے۔

واضح رہے کہ شعبہ ہی کے طریق سے ابوالقاسم بن بشران نے بھی نقل کیا ہے، چنانچہ ابو القاسم بن بشران (المتوفی ۴۳۰) نے کہا:

''أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ حَمْزَةُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ الْحَارِثِ، نا **مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ حَيَّانَ الْمَدَائِنِيُّ**، نا مُسْلِمُ ابْنُ إِبْرَاهِيمَ، نا هِشَامٌ وَشُعْبَةُ، قَالَا: نا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: الذَّبْحُ بَعْدَ النَّحْرِ بِيَوْمَيْنِ''[1]

لیکن یہ روایت سخت ضعیف ہے، اس کی سند میں ایک راوی ''محمد بن عیسی بن حیان المدائنی'' ہے اس پر محدثین نے سخت جرح کی ہے۔

چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۸۵) نے کہا:

''متروك الحديث''[2] ''یہ متروک الحدیث ہے۔''

---

[1] مشيخة المحدثين البغدادية، ت أحمد فريد (۱/ ۳۴۳) رقم الحديث (۷۰۷)

[2] سؤالات الحاكم للدارقطني (ص: ۱۳۵)

❁ **امام حاکم رحمہ اللہ (المتوفی ۴۰۵) نے کہا:**

"واهي الحديث مرة"[1] **"یہ بہت ہی کمزور حدیث والا ہے۔"**

❁ **امام ہبۃ اللہ اللالکائی (المتوفی ۴۱۸) نے کہا:**

"ضعيف"[2] **"یہ ضعیف ہے۔"**

لہٰذا یہ سند بھی مردود ہے۔

امام ابن حزم نے بھی شعبہ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے، چنانچہ کہا:

"وَمِنْ طَرِيقِ وَكِيعٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: الْأَضْحَى يَوْمُ النَّحْرِ وَيَوْمَانِ بَعْدَهُ"[3]

"انس رضی اللہ عنہ نے کہا: قربانی عید کے دن اور اس کے بعد دو دن ہے۔"

لیکن اس کی سند بھی ادھوری ہے، کیوں کہ امام ابن حزم نے امام وکیع تک اپنی سند پیش نہیں کی، لہٰذا یہ سند بھی غیر معتبر ہے، الغرض شعبہ کے طریق سے اس اثر کی کوئی بھی صحیح سند موجود نہیں ہے۔ البتہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے سعید کے طریق سے اسی اثر کو یوں نقل کیا ہے:

"أخبرنا أبو نصر بن قتادة، أنبأ أبو عمرو بن نجيد، أنبأ أبو مسلم، ثنا عبد الرحمن بن حماد، ثنا سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن أنس قال: الذبح بعد النحر يومان"[4]

"انس رضی اللہ عنہ نے کہا: قربانی عید کے بعد دو دن ہے۔"

لیکن اس سند سے بھی یہ روایت مردود ہے، کیوں کہ اس میں قتادہ کا عنعنہ ہے

---

[1] سؤالات السجزي للحاكم (ص: ٢١٥)

[2] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (٢/ ٣٩٩) وإسناده صحيح.

[3] المحلىٰ لابن حزم (٦/ ٤٠)

[4] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٩/ ٥٠٠)

اور قتادہ یہ تیسرے طبقے کے مدلس ہیں۔[1]

یاد رہے کہ طحاوی وغیرہ کی سندوں میں بھی قتادہ کا عنعنہ ہے، لیکن وہاں اسے روایت کرنے والے شعبہ ہیں اور شعبہ جب قتادہ سے روایت کریں تو قتادہ کا عنعنہ مقبول ہوتا ہے، لیکن چونکہ وہاں شعبہ سے نیچے سند ثابت ہی نہیں، اس لیے قتادہ سے پہلے شعبہ کے مذکور ہونے کا کوئی فائدہ بھی نہیں۔ اور بیہقی کی روایت میں شعبہ نہیں سعید بن ابی عروبہ ہیں، اس لیے یہاں قتادہ کا عنعنہ مضر ہے۔ نیز خود سعید نے بھی عن سے روایت کیا ہے اور یہ بھی مدلس ہیں۔[2]

خلاصہ کلام یہ کہ تین دن قربانی سے متعلق انس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب اثر کی کوئی ایک سند بھی صحیح و ثابت نہیں ہے۔ امسال (۲۰۱۷م) میں حافظ زبیر علی زئی صاحب کے پیروکاروں کی طرف سے ایامِ قربانی سے متعلق صرف تین آثارِ صحابہ کو صحیح کہا گیا ہے جن پر بحث آگے آرہی ہے۔ لیکن انس رضی اللہ عنہ کو اس بار ان حضرات نے صحیح تسلیم نہیں کیا، بلکہ اسے ضعیف اور غیر ثابت آثار کی فہرست میں شمار کیا ہے، یعنی ان حضرات نے اس اثر کے ضعیف ہونے کو تسلیم کرلیا ہے۔ والحمد للّٰہ.

لیکن ماضی میں دو صاحبان نے دو الگ الگ جواب دے کر اس اثر کے دفاع کی ناکام کوشش کی تھی، ممکن ہے کوئی شخص ان کے جوابات سے دھوکا کھا جائے، اس لیے ان دونوں جوابات کا جائزہ بھی ہم پیش کر دیتے ہیں۔

فریقِ مخالف کی طرف سے انقطاع کا پہلا جواب اور اس کا جائزہ:

پہلا جواب ایک نامعلوم شخص (جس نے خود کو زبیر علی زئی صاحب کا شاگرد بتایا ہے) کی طرف سے یہ آیا کہ محدثین کبھی کبھی ایک ہی طریق سے دو روایات بیان

---

[1] دیکھیں: طبقات المدلسین ت علی زئي (ص: ۵۸)

[2] طبقات المدلسین ت زبیر علی زئی (ص: ۳۹)

کرتے ہیں تو پہلی روایت کی سند مکمل بیان کرنے کے بعد دوسری روایت کی سند کو مختصر کردیتے ہیں۔ پھر اس شخص نے انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت سے قبل والی روایت کو بھی لے کر دونوں کو ایک ساتھ اس طرح پیش کیا:

١٥٧٥- وما قد حدثنا محمد بن خزيمة، قال: حدثنا مسلم ابن إبراهيم الأزدي، قال: حدثنا هشام الدستوائي، عن قتادة، عن أنس، قال: الذبح بعد العيد يومان.

١٥٧٦- وما قد حدثنا شعبة، عن قتادة، عن أنس، قال: الأضحى يومان بعده.[1]

اس کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ دوسری روایت کی سند بھی ماقبل والی ہی ہے۔[2]

عرض ہے کہ محدثین مشترک طریق سے الگ سے دوسری روایت پیش کرتے وقت جب اس کی سند کو مختصر کرتے ہیں تو اگلی روایت میں بھی "وبہ" کہہ کر ماقبل کی مکمل مشترکہ سند کا احالہ کرتے ہیں۔ اس کے بعد "إلی فلان" کہہ کر ماقبل کی سند میں موجود اس راوی کا نام درج کرتے ہیں جس سے اگلی روایت منقول ہوتی ہے۔ مثلا امام طحاوی رحمہ اللہ ہی کی کتاب "حديث أبي جعفر الطحاوي" سے ایک مثال دیکھ لیں۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے دو روایات کو مشترک طریق سے روایت کیا تو پہلی سند مکمل اس طرح درج کی:

"أنبأنا أبو بكرة، أنبأنا عبد الله بن بكر، حدثنا حميد، عن أنس رضي الله عنه، قال: قدم ناس من عرينة..."[3]

---

[1] أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ٢٠٦)

[2] معترض کی تحریر (ص: ۴۲)

[3] حديث أبي جعفر الطحاوي رقم (١، ٢) ترقيم الشاملة.

اس کے بعد دوسری روایت کی سند کو مختصر کرتے ہوئے اس طرح ذکر کیا:

"وبه إلى حميد قال: سئل أنس بن مالك..."

ملاحظہ فرمائیں کہ پہلی روایت میں حمید تک جو سند تھی وہی سند دوسری روایت کی بھی تھی تو ماقبل کی مکمل مشترکہ سند کا احالہ "وبہ" کہہ کر کر دیا اور ماقبل میں موجود جس راوی (حمید) تک سند مشترک تھی، اس کی نشاندہی "إلى حميد" کہہ کر اگلی روایت میں بھی کر دی۔

لیکن معترض نے جن دو سندوں کو اکٹھا پیش کیا ہے، وہاں نہ تو امام طحاوی رحمہ اللہ نے اگلی روایت میں "وبہ" کہہ کر ماقبل کی مشترکہ سند کا حوالہ دیا اور نہ "إلى فلان" کہہ کر ماقبل کی سند سے اس راوی کا نام لیا جہاں تک سند مشترک تھی، بلکہ یہاں دوسری روایت میں امام طحاوی رحمہ اللہ کی سند شعبہ سے شروع ہے اور ماقبل کی سند میں شعبہ کا نام ونشان ہی نہیں ہے۔

اس پر مستزاد یہ کہ شعبہ سے یہ روایت صیغۂ تحدیث کے ساتھ "حدثنا شعبة" کے الفاظ میں درج ہے اور اختصار کی صورت میں محدث "مختصر عنه" راوی سے صیغۂ تحدیث سے روایت کر ہی نہیں سکتا، کیوں کہ یہ صریح جھوٹ ہو جائے گا۔ اور امام طحاوی رحمہ اللہ ثقہ محدث ہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ ان سے ایسا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا ایک ہی بات رہ جاتی ہے کہ یہاں نسخے میں ابتداء سے کچھ رواۃ ساقط ہو گئے ہیں اور اس کتاب کا اصل نسخہ ہی اغلاط وتصحیفات سے پر ہے، جیسا کہ محقق نے مقدمہ میں صراحت کی ہے اور اس کتاب کا کوئی دوسرا نسخہ اس وقت دنیا میں دستیاب نہیں ہے، اس وضاحت کے بعد ہر معقول آدمی سمجھ سکتا ہے کہ معترض نے کس قدر بے کار جواب دیا ہے۔

عجیب استدلال:

اس کے آگے تو معترض نے لاعلمی کی تمام حدیں پار کر دیں اور امام طحاوی رحمہ اللہ کی اسی کتاب سے چار سندیں پیش کر کے یہ دعویٰ کر دیا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ ان چاروں سندوں میں بھی حدثنا کہہ کر ایسے رواۃ سے روایت بیان کر رہے ہیں جن سے ان کی ملاقات نہیں، جس سے پتا چلتا ہے کہ اس طرح روایت بیان کرنا امام طحاوی رحمہ اللہ کا اسلوب تھا۔

عرض ہے کہ معترض کی پیش کردہ ان چاروں سندوں کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے اپنے اساتذہ ہی سے بیان کیا ہے اور ہر جگہ اپنے اساتذہ کا باقاعدہ نام بھی درج کیا ہے جو معترض کو نظر نہیں آ رہا۔ ذیل میں ہم اس معترض کی پیش کردہ چاروں سندوں کی حقیقت بیان کرتے ہیں:

پہلی سند:

معترض نے نقل کیا:

"٦٥٠- قد حدثنا، قال: حدثنا ابن وهب..."[1]

یہ نقل کرنے کے بعد معترض نے بڑے زور وشور کے ساتھ لکھا:

"یہاں عبداللہ بن وہب جن کی وفات کے کئی سال بعد امام طحاوی پیدا ہوئے، ان سے "حدثنا" کے صیغے سے روایت کر رہے ہیں۔"[2]

عرض ہے کہ اس مقام پر امام طحاوی رحمہ اللہ کے مکمل الفاظ یہ ہے:

"فوجدنا يونس:

٦٥٠- قد حدثنا، قال: حدثنا ابن وهب..."[3]

---

[1] أحكام القرآن للطحاوي (١/ ٣٢٢)

[2] معترض کی تحریر (ص:۴۲)

[3] أحكام القرآن للطحاوي (١/ ٣٢٢)

یعنی درمیان سے حدیث نمبر، جو کتاب کے محقق کا اضافہ ہے، اسے ختم کریں تو عبارت اس طرح ہوتی ہے:

"فوجدنا يونس: قد حدثنا، قال: حدثنا ابن وهب..."

"ہم نے یونس کو پایا انھوں نے ہم سے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم سے ابن وہب نے بیان کیا..."

یعنی یہاں امام طحاوی رحمہ اللہ اپنے استاذ "یونس" سے "حدثنا" کہہ کر روایت کر رہے اور یونس یہ "ابن وہب" سے "حدثنا" کہہ کر روایت کر رہے ہیں۔ لیکن قربان جائیں معترض کی اس لاعلمی پر کہ اس نے کہاں کا حدثنا کہاں لے جا کر فٹ کر دیا!!!

دوسری سند:

معترض نے نقل کیا:

"قد حدثنا، قال: حدثنا محمد بن إدريس الشافعي..."[1]

معترض نے یہ نقل کرنے کے بعد یہاں بھی دھواں دھار انداز میں لکھا:

"یہاں امام طحاوی امام شافعی رحمہ اللہ سے روایت کر رہے ہیں جن کی وفات کے چونتیس (۳۴) سال بعد امام طحاوی پیدا ہوئے ہیں اور وہ بھی حدثنا کے صیغے کے ساتھ۔"[2]

عرض ہے کہ اس مقام پر امام طحاوی رحمہ اللہ کے مکمل الفاظ یہ ہے:

"ووجدنا إسماعيل بن يحيى المزني.

١٤٢٤-١٧٤٨- "قد حدثنا، قال: حدثنا محمد بن إدريس الشافعي..."[3]

---

[1] أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ١٥٠، ٢٩٩)

[2] معترض کی تحریر (ص:۴۳)

[3] أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ١٥٠، ٢٩٩)

یعنی درمیان سے حدیث نمبر جو کتاب کے محقق کا اضافہ ہے اسے ختم کریں تو عبارت اس طرح ہوتی ہے:

”ووجدنا إسماعيل بن يحيى المزني، قد حدثنا، قال: حدثنا محمد بن إدريس الشافعي...“

”ہم نے اسماعیل بن یحییٰ المزنی کو پایا انھوں نے ہم سے بیان کیا، انھوں نے کہا: ہم سے محمد بن ادریس الشافعی نے بیان کیا...۔“

یعنی یہاں امام طحاوی رحمہ اللہ اپنے استاذ ”اسماعیل بن یحییٰ المزنی“ سے ”حدثنا“ کہہ کر روایت کر رہے اور اسماعیل بن یحییٰ المزنی یہ ”محمد بن ادریس الشافعی“ سے ”حدثنا“ کہہ کر روایت کر رہے ہیں۔

لیکن معترض نے کہاں کی بات کہاں لے جا کر ملا دی!!!

تیسری سند:

معترض نے نقل کیا:

”قد حدثنا، قال: حدثنا يحيى بن معين...“[1]

یہ نقل کر کے معترض نے حسبِ سابق لکھا:

”یہاں (امام طحاوی) یحیی بن معین سے روایت کر رہے ہیں، جبکہ یحییٰ بن معین کی وفات کے بعد امام طحاوی پیدا ہوئے ہیں۔“[2]

عرض ہے کہ اس مقام پر امام طحاوی رحمہ اللہ کے پورے الفاظ یہ ہے:

”فوجدنا: علي بن عبد الرحمن بن المغيرة:
١٧٤٩- قد حدثنا، قال: حدثنا يحيى بن معين..“[3]

---

1. أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ٣٠٠)
2. معترض کی تحریر (ص:٤٣)
3. أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ٣٠٠)

یعنی درمیان سے حدیث نمبر جو کتاب کے محقق کا اضافہ ہے اسے ختم کریں تو عبارت اس طرح ہوتی ہے:

"فوجدنا: علي بن عبد الرحمن بن المغيرة: قد حدثنا، قال: حدثنا يحيى بن معين..."

"ہم نے علی بن عبد الرحمٰن بن المغیرۃ کو پایا، انھوں نے ہم سے بیان کیا، انھوں نے کہا: ہم سے یحییٰ بن معین نے بیان کیا..."

یعنی یہاں امام طحاوی رحمہ اللہ اپنے استاذ "علی بن عبد الرحمٰن بن المغیرۃ" سے "حدثنا" کہہ کر روایت کر رہے اور علی بن عبد الرحمٰن بن المغیرۃ یہ "یحییٰ بن معین" سے "حدثنا" کہہ کر روایت کر رہے ہیں۔ لیکن بے چارہ یہ معترض مکمل سند سمجھنے کی استطاعت ہی نہیں رکھتا۔

چوتھی سند:

معترض نے نقل کیا:

"قد حدثنا، قال: حدثنا يحيى بن حسان..."[1]

یہ نقل کر کے معترض نے حسبِ توفیق لکھا:

"یہی معاملہ یحییٰ بن حسان والی روایت کے ساتھ بھی ہے۔"[2]

عرض ہے کہ اس مقام پر امام طحاوی رحمہ اللہ کے پورے الفاظ یہ ہے:

"وإذا سليمان:

١٠٠٧-قد حدثنا، قال: حدثنا يحيى بن حسان..."[3]

---

[1] أحكام القرآن للطحاوي (١/ ٤٤٩)

[2] معترض کی تحریر (ص:٤٣)

[3] أحكام القرآن للطحاوي (١/ ٤٤٩)

یعنی درمیان سے حدیث نمبر جو کتاب کے محقق کا اضافہ ہے اسے ختم کریں تو عبارت اس طرح ہوتی ہے:

"وإذا سليمان: قد حدثنا، قال: حدثنا يحيى بن حسان..."

''اور پھر سلیمان نے ہم سے بیان کیا، انھوں نے کہا: ہم سے یحییٰ بن حسان نے بیان کیا...''

یعنی یہاں امام طحاوی رحمہ اللہ اپنے استاذ سلیمان سے ''حدثنا'' کہہ کر روایت کر رہے اور سلیمان یہ ''یحییٰ بن حسان'' سے ''حدثنا'' کہہ کر روایت کر رہے ہیں۔ مگر بے چارہ معترض تو اتنا ہی سمجھ پائے گا جتنا اس کے بس میں ہے!

یہ کل چار سندیں پیش کر کے معترض نے قارئین کو بے وقوف بنانے کی کوشش کی کہ امام طحاوی کا اسلوب ہی یہی ہے کہ وہ ابتدائے سند کو حذف کر کے درمیان سند سے ''حدثنا'' کے ساتھ روایت بیان کر دیتے ہیں۔ لیکن ہم نے ان چاروں سندوں کو کتاب سے مکمل نقل کر کے دکھا دیا کہ ان میں سے کسی ایک سند کو بھی امام طحاوی رحمہ اللہ نے مختصر بیان نہیں کیا ہے، ساری اسانید کو اپنے مشائخ سے متصلاً بیان کیا ہے۔

اس تفصیل سے نہ صرف اصل صورت حال قارئین کے سامنے آ جاتی ہے، بلکہ اس طرح کے معترضین کا مبلغِ علم بھی آشکارا ہو جاتا ہے، ایسے نامعلوم اور جہال کا جواب دینا میری عادت نہیں ہے اور نہ میری طبیعت اسے گوارا کرتی ہے، لیکن بعض احباب کے اصرار پر یہ جوابات عرض کر دیے ہیں۔

اس کے بعد معترض نے مزید جہالتوں کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہاں صحیح بخاری وغیرہ سے کچھ ایسی مثالیں دی ہیں جن میں ایک ہی سند سے متعدد متون منقول ہیں۔ یعنی محدث متون کے ایک مجموعہ کو ایک سند سے روایت کرتا ہے اور پھر متن پر پہنچ کر انھیں ایک ایک کر کے ذکر کرتا ہے۔ یہ بالکل علاحدہ صورت ہے، یہاں محدث

ایک سند سے سارے متون کو روایت کرتا ہے اور کسی متن کو الگ سند سے یا مختصر سند سے سرے سے بیان نہیں کرتا۔

کوئی اس معترض سے پوچھے کہ اگر یہ معاملہ بھی امام طحاوی رحمہ اللہ کی سند جیسا ہے تو کیا یہاں بھی امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ نے دوسرے متن کو ''حدثنا'' کہہ کر بیان کیا ہے؟؟

پھر لطف تو یہ ہے کہ اس دوسرے قبیل سے امام بیہقی رحمہ اللہ کی وہ مرفوع روایت ہے جس میں ابن جریج کی طرف سے سلیمان بن موسیٰ کی روایت میں ''ایامِ ذبح'' کے الفاظ منقول ہیں۔ لیکن یہ معترض اسے ثابت ہی نہیں مانتا، بلکہ خلطِ مبحث کرتے ہوئے اس نے اس بات کو بھی یہاں شروع میں ذکر کیا ہے، لیکن اپنے بیان کردہ اصول پر بھی اسے تسلیم نہیں کیا۔ اس کی مزید وضاحت مرفوع روایت کے ضمن میں ملاحظہ فرمائیں۔

فریقِ مخالف کی طرف سے انقطاع کا دوسرا جواب اور اس کا جائزہ:

اس روایت پر ہماری طرف سے اعتراض کا ایک دوسرا جواب حافظ زبیر علی زئی صاحب کے ایک فاضل شاگرد نے دیا ہے جنھوں نے مذکورہ شاگرد کی طرح لاعلمی کا مظاہرہ نہیں کیا۔

بہرحال انھوں نے جو جواب دیا ہے، اس میں امام طحاوی رحمہ اللہ کی سند کا کوئی دفاع نہیں کیا، البتہ محترم نے اس کی ایک دوسری سند پیش کرکے اسے صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے، حالانکہ یہ سند سخت ضعیف ہے، جس کی وضاحت میں نے اپنی کتاب میں کر دی تھی۔ اس کی سند یوں ہے:

ابو القاسم بن بشران (المتوفی ۴۳۰) نے کہا:

''أخبرنا أبو أحمد حمزة بن محمد بن العباس بن الحارث،

نا **محمد بن عیسی بن حیان المدائني**، نا مسلم بن إبراهیم، نا هشام وشعبة، قالا: نا قتادة، عن أنس، قال: الذبح بعد النحر بیومین"[1]

"صحابی رسول انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: عید قربان کے بعد قربانی دو دن ہے۔"

اس کی سند میں موجود "**محمد بن عیسی بن حیان المدائنی**" سخت ضعیف و متروک راوی ہے، جیسا کہ گزر چکا ہے۔

لیکن موصوف کا کہنا ہے کہ مذکورہ سند میں جو صراحت کے ساتھ "محمد بن عیسی بن حیان المدائنی" کا نام آیا ہے، یہ کاتب کی غلطی ہے اور صحیح نام "أحمد بن محمد بن عیسی" ہے، جو ثقہ ہے۔

پھر اس پر موصوف کے دلائل کا خلاصہ درج ذیل ہے:

1- یہ روایت امالی ابن بشران میں "احمد بن محمد بن عیسی" کے نام کے ساتھ ہے۔

2- امالی ابن بشران میں ایک دوسری سند میں ابن بشران نے ان کا پورا نام "ابو العباس احمد بن محمد بن عیسی البرتی" ذکر کیا ہے۔

3- یہ روایت اسی طرح "مجلس إملاء لأبي عبداللّٰه محمد بن عبدالواحد بن محمد الدقاق في رؤية اللّٰه تبارك وتعالى" میں بھی موجود ہے۔

4- "احمد بن محمد بن عیسی" کے استاذوں میں تو مسلم بن ابراہیم موجود ہیں، لیکن "محمد بن عیسی بن حیان المدائنی" کے استاذوں میں مسلم بن ابراہیم موجود نہیں ہیں۔[2]

---

[1] مشیخة المحدثین البغدادیة لأبي طاهر السلفي: (۱/ ۳۴۳، رقم: ۷۰۷)

[2] دیکھیں: چار دن قربانی کی مشروعت پر ایک نظر (ص: ۲، ۳)

اب بالترتیب ان اشکالات کے جوابات ہم عرض کرتے ہیں، اس کے بعد اپنے دلائل پیش کریں گے، ملاحظہ ہوں:

اولاً: جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے کہ ''امالی ابن بشران'' میں اس جگہ دوسرا راوی ہے، تو فی نفسہٖ یہ تعین کی دلیل نہیں، کیوں کہ اسی کے مقابل میں ''مشيخة المحدثين البغدادية'' میں الگ راوی موجود ہے۔

ثانیاً: جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے کہ ابن بشران نے دوسرے مقام پر ''أحمد بن محمد بن عیسی'' کا پورا نام درج کیا ہے۔ تو عرض ہے دوسرے مقام پر موجود سند اس طرح ہے:

''أخبرنا أبو علي أحمد بن الفضل بن العباس بن خزيمة، ثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرتي، ثنا أبو غسان''[1]

ملاحظہ فرمائیں! یہ سند زیرِ بحث روایت کی سند نہیں ہے، بلکہ اس سند کا کوئی راوی بھی زیرِ بحث سند میں موجود نہیں ہے تو پھر جب یہ سند بالکل علاحدہ ہے، حتی کہ متعلقہ راوی کے استاذ اور شاگرد بھی اس سند میں اور ہیں تو پھر بالکل ایک الگ تھلک سند سے زیرِ بحث سند کا کیا تعلق ہوسکتا ہے؟

اس کے بالکل برعکس ابن بشران نے ایامِ قربانی والا اثر جس طریق سے روایت کیا ہے، عین اسی طریق سے جہاں دیگر روایات درج کی ہیں، وہاں کئی مقامات پر ''محمد بن عیسی بن حیان'' کے نام کی صراحت ہے، مثلاً: حدیث نمبر (٦٩) میں کہا:

''ثنا أبو أحمد حمزة بن محمد بن العباس بن الفضل بن الحارث، ثنا محمد بن عيسى بن حيان...''[2]

[1] أمالي ابن بشران، الجزء الأول (ص: ٢٨٣)

[2] أمالي ابن بشران، الجزء الأول (ص: ٥٣)

حدیث نمبر (۷۲۴) میں کہا:

"أخبرنا أبو أحمد حمزة بن محمد بن العباس، ثنا محمد ابن عيسى بن حيان..."[1]

ان مقامات کے علاوہ بھی بعض مقامات پر اسی طرح ہے۔ لہٰذا ابن بشران جب اسی طریق سے دوسرے اکثر مقامات پر اپنے شیخ الشیخ کا نام ''محمد بن عیسی بن حیان'' ذکر تے ہیں تو یہ زبردست دلیل ہے کہ قربانی والے اثر میں بھی یہی نام ہے، کیوں کہ یہ بھی اسی طریق سے ہے۔

ثالثاً: رہی تیسری بات کہ ''مجلس إملاء لابي عبداللہ محمد بن عبدالواحد بن محمد الدقاق في رؤیۃ اللہ تبارک وتعالیٰ'' میں بھی یہ روایت اسی طرح مذکور ہے تو اس بات کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہے، کیوں کہ اس دوسری کتاب میں یہ روایت موجود ہی نہیں۔ دنیا کا کوئی بھی شخص اس دوسری کتاب میں زیرِ بحث روایت کا ایک حرف بھی نہیں دکھا سکتا۔

حافظ زبیر علی زئی صاحب کے شاگرد مذکور کا مکتبہ شاملہ سے شدید دھوکا کھانا:

دراصل معاملہ یہ ہے کہ شاملہ والوں سے ایک غلطی ہوگئی کہ انھوں نے ''امالی ابن بشران'' نامی کتاب کو غلطی سے "مجلس إملاء لأبي عبدالله محمد بن عبدالواحد بن محمد الدقاق في رؤية الله تبارك وتعالى" کے نام سے مکتبہ شاملہ میں ڈال دیا اور بطاقۃ الکتاب میں محقق اور مطبع کا نام بھی مؤخر الذکر کتاب ہی کا لکھ دیا۔ لیکن کوئی بھی شاملہ میں موجود ان دونوں نسخوں کو ایک دوسرے سے ملا کر دیکھ لے، سوائے کتاب کے نام کے کتاب کے اندر کا مواد حرف بہ حرف یکساں نظر آئے گا، حتی کہ حدیث نمبر اور صفحہ نمبر بھی بالکل ایک ہی ہے۔ خود موصوف نے اس

[1] أمالي ابن بشران، الجزء الأول (ص: ٣١٤)

روایت کو دونوں نسخوں سے نقل کیا ہے، لیکن دونوں جگہ حدیث نمبر ایک ہی درج کیا ہے۔ بعد میں مکتبہ شاملہ والوں نے اس غلطی کی اصلاح بھی کر لی ہے، کیوں کہ مکتبہ شاملہ کے تازہ ورژن سے "مجلس إملاء لأبي عبدالله محمد بن عبدالواحد بن محمد الدقاق في رؤية الله تبارك و تعالى" نامی کتاب نکال کر دیکھیں، یہ پوری کتاب الگ ہی نظر آئے گی اور اس میں ایامِ قربانی والا زیرِ بحث اثر ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملے گا۔ اور سب سے اہم بات یہ کہ اصل حوالہ مطبوعہ نسخہ کا معتبر ہوگا اور "مجلس إملاء لأبي عبدالله محمد بن عبد الواحد بن محمد الدقاق في رؤية الله تبارك وتعالى" کے مطبوعہ نسخے میں اس روایت کا کوئی نام ونشان نہیں ہے۔

واضح رہے کہ موصوف نے حوالہ دیتے وقت کتاب کے نام کے ساتھ ساتھ ناشر ومطبع نیز جائے طبع کا نام اس انداز سے لکھا ہے کہ پڑھنے والا سمجھے گا کہ یہ حوالہ مطبوعہ نسخے سے دیا جا رہا ہے جب کہ اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس طرح کی غلطی اگر مجھ غریب سے ہوئی ہوتی تو حافظ زبیر علی زئی صاحب کے شاگردان آسمان سر پر اٹھا لیتے، بلکہ لطف کی بات یہ ہے کہ حدیثِ یزید پر بحث کرتے ہوئے حافظ ابن القیسرانی کی ایک کتاب کا نام میں نے "الذخيرة في الأحاديث الضعيفة والموضوعة" لکھا تو حافظ زبیر علی زئی صاحب نے یہ کہا کہ اس کتاب کا یہ نام درست نہیں، بلکہ اس کا درست نام "ذخيرة الحفاظ..." ہے۔ اس پر حافظ زبیر علی زئی صاحب کے ایک شاگرد نے ایک جگہ یہ گپ ہانکی کہ کفایت اللہ نے مکتبہ شاملہ پر آنکھ بند کر کے اعتماد کیا، اس لیے اسے یہ غلطی لگی ہے۔ حالانکہ مکتبہ شاملہ میں یہ کتاب اسی نام سے موجود ہے جس نام کو حافظ زبیر علی زئی صاحب نے درست بتایا تھا اور جو نام میں نے لکھا تھا وہ نام کتاب کے مخطوطے اور مطبوعہ نسخے پر درج ہے اور میں نے

اسی کو زیادہ درست تسلیم کیا۔[1]

بہر حال تیسرے نمبر پر جو بات کہی گئی ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

رابعاً: رہی یہ بات کہ ''احمد بن محمد بن عیسیٰ'' کے استاذوں میں تو مسلم بن ابراہیم موجود ہیں، لیکن ''محمد بن عیسی بن حیان المدائنی'' کے استاذوں میں مسلم بن ابراہیم موجود نہیں ہیں۔ تو عرض ہے کہ آپ نے صرف استاذ ہی کا رشتہ کیوں دیکھا؟ ذرا شاگرد کا رشتہ بھی دیکھ لیتے جو بالکل اس کے برعکس ہے، کیوں کہ زیرِ بحث سند میں ''محمد بن عیسی بن حیان المدائنی'' کے شاگردوں میں ''ابو احمد حمزۃ بن محمد بن العباس'' کا تذکرہ تو ملتا ہے۔[2] لیکن آپ کے متعین کردہ راوی ''ابو العباس احمد بن محمد بن عیسی البرتی'' کے شاگردوں میں ''ابو احمد حمزۃ بن محمد بن العباس'' کا تذکرہ نہیں ملتا۔ اب سوال یہ ہے کہ کون سے رشتہ سے تعین ہوگا؟ اساتذہ کے؟ یا تلامذہ کے؟

خلاصہ جواب یہ کہ:

- پہلی دلیل میں دونوں راویوں کا معاملہ یکساں ہے۔
- دوسری دلیل غیر متعلق ہے اور بالکل الگ تھلگ ہے۔
- تیسری دلیل کا وجود ہی نہیں ہے۔
- چوتھی دلیل میں بھی معاملہ دونوں طرف یکساں ہے۔

نتیجہ یہ نکلا کہ موصوف نے اپنے متعین کردہ راوی کے تعین پر ایک بھی معتبر دلیل نہیں دی ہے۔

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیں: حدیثِ یزید محدثین کی نظر میں (ص: ۱۱۵ تا ۱۱۸)

[2] تاریخ بغداد ت بشار (۳/ ٦٩٤)

راوی کا درست تعین اور اس کے دلائل:

اب ہماری طرف سے تعین کردہ راوی پر دلائل ملاحظہ ہوں:

1- امالی ابن بشران میں ایامِ قربانی والے زیرِ بحث اثر ہی کے طریق سے تین روایات ایسی موجود ہیں جن میں ''محمد بن عیسی بن حیان'' ہی کی صراحت ہے۔[1] جبکہ اس کتاب میں اس طریق سے دوسرے راوی کی صراحت صرف دو مقامات پر ہے جن میں سے ایک مقام قربانی والا اثر ہے اور دوسرا مقام اس کے فوراً بعد والا اثر ہے۔

2- امالی ابن بشران میں مصنف کے جس شیخ سے قربانی والا اثر موجود ہے، مصنف کے اسی شیخ سے اس اثر کے فوراً بعد ایک دوسرا اثر ہے اور اس میں بھی ماقبل والے اثر کی طرح مصنف کے اسی شیخ کے بعد ''احمد بن محمد بن عیسی'' موجود ہے۔

بہت ممکن ہے کہ پہلی سند لکھتے وقت اس مقام پر پہنچ کر کاتب کی نگاہ اگلی سند پر چلی گئی جسے دیکھ کر پہلی سند میں بھی اس نے مصنف کے شیخ کے بعد ''احمد بن محمد بن عیسی'' ہی کا نام درج کر دیا، جبکہ یہ نام صرف بعد والے اثر میں تھا۔ نسخوں میں سند یا متن میں عین اسی طرح کی غلطیاں بہت سے کاتبوں سے ہوئی ہیں۔ مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں کاتب کی اسی طرح کی غلطی کے سبب ایک اثر میں موجود ''تحت السرة'' کا لفظ ماقبل میں موجود مرفوع حدیث میں شامل ہوگیا۔[2]

3- محمد بن عیسی بن حیان المدائنی کا مکمل نام ''مدائنی'' کی نسبت کے ساتھ ''المشيخة البغدادية'' میں درج ہے، جبکہ امالی ابن بشران میں جو نام ہے اس کے ساتھ کوئی نسبت مذکور نہیں ہے۔

---

[1] دیکھیں: حدیث نمبر (۶۹، ۳۲۵، ۷۲۴)

[2] تفصیل کے لیے دیکھیں: أنوار البدر في وضع اليدين على الصدر (ص: ٦٤٦ تا ٧١٦)

ایک جگہ نسبت کے ساتھ ذکر ہونا اور دوسری جگہ نسبت کے بغیر ذکر ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اگر کتابت کی کوئی غلطی موجود ہے تو وہ اس جگہ ہے جہاں بغیر کسی نسبت کے کوئی نام مذکور ہے۔ کیوں کہ کتابت کی غلطی سے کاتب کوئی نسبت بھی رقم کر دے، یہ بہت بعید ہے۔

-4 "المشيخة البغدادية" میں ایک سے زائد راویوں کے نام میں تفصیل ہے۔ مثلاً شعبہ کے شاگرد کا نام صرف ''مسلم'' نہیں بلکہ ''مسلم بن ابراہیم'' درج ہے۔ اسی طرح زیرِ بحث راوی کا نام بھی نسبت کے ساتھ مذکور ہے، جبکہ امالی ابن بشران میں شعبہ کے شاگرد کا نام صرف ''مسلم'' درج ہے اور اسی طرح زیرِ بحث راوی کے نام کے ساتھ نسبت کا بھی ذکر نہیں۔ تو جب ظاہر ہوا کہ "المشيخة البغدادية" میں رواۃ کے کئی ناموں میں تفصیل ہے تو پھر زیرِ بحث راوی کی نسبت ''المدائنی'' بھی اسی تفصیل کا نتیجہ ہے نہ کہ کاتب کی غلطی کا۔

-5 "المشيخة البغدادية" میں موجود نام ''محمد بن عیسی بن حیان المدائنی'' کو کاتب کی غلطی ماننے کا مطلب یہ ہے کہ یہاں ''محمد'' نام بھی غلط لکھا گیا اور نسبت ''المدائنی'' بھی غلط لکھ دی گئی۔ جبکہ امالی ابن بشران میں کاتب کی غلطی ماننے کا مطلب یہ ہے کہ نام میں صرف ''احمد بن'' کا اضافہ ہوگیا ہے۔ پہلی بات زیادہ بعید ہے، اس لیے اس کے بالمقابل دوسری بات ہی کا زیادہ امکان ہے۔

-6 احمد اور محمد وغیرہ کے ناموں سے اشتباہ بہت ہوتا ہے، لیکن ''مدائنی'' کی نسبت میں اشتباہ عام بات نہیں ہے۔

ان دلائل سے معلوم ہوا کہ "مشيخة المحدثين البغدادية" میں جو نام ہے وہی درست ہے اور ''امالی ابن بشران'' میں کتابت کی غلطی ہے۔

درج بالا پوری تفصیل سے واضح ہوجاتا ہے کہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے نقل کیا

جانے والا تین دن قربانی والا قول قطعاً ثابت نہیں ہے، لہٰذا حافظ زبیر علی زئی صاحب اور ان کے بعض پیروکاروں کا اسے صحیح قرار دینا بے بنیاد ہے۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر:

❁ امام طحاوی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۲۱) نے کہا:

"حدثنا إبراهيم بن مرزوق، قال: حدثنا وهب بن جرير، قال: حدثنا شعبة، عن ميسرة بن حبيب، عن المنهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: النحر يومان بعد يوم النحر، وأفضلها يوم النحر"[1]

''ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: قربانی عید الاضحیٰ کے روز کے بعد دو دن ہے اور افضل پہلے دن ہے۔''

یہ روایت درج ذیل دو علتوں کی بنا پر متروک وضعیف ہے:

پہلی علت: امام شعبہ کا اپنی اس روایت کو ترک کرنا:

اس روایت کو امام شعبہ رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کے طریق سے روایت کیا ہے اور امام شعبہ رحمہ اللہ نے خود ان کی روایت کو ترک کر دیا تھا۔

امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (المتوفی: ۱۹۸) نے کہا:

"أتى شعبة المنهال بن عمرو فسمع صوتا فتركه"[2]

''امام شعبہ رحمہ اللہ ''منہال بن عمرو'' کے پاس آئے تو ایک آواز سنی جس کے بعد امام شعبہ رحمہ اللہ نے انھیں ترک کر دیا۔''

---

[1] أحكام القرآن للطحاوي (۲/ ۲۰۵)

[2] الجرح و التعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (۱/ ۱۵۳) وإسناده صحيح.

ایک دوسری صحیح روایت میں ہے کہ یہ آواز ستار (ایک قسم کے باجے) کی تھی۔[1]

ان صحیح روایات سے معلوم ہوا کہ امام شعبہ رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کے گھر سے ستار (باجے) کی آواز سنی تھی۔ بعض اہلِ علم نے (غالبًا حسنِ ظن کے تحت) لکھا ہے کہ یہ قرآن کو ترنم سے پڑھنے کی آواز تھی، لیکن یہ بات بے سند ہے اور صحیح سند سے جو ثابت ہے وہ یہی ہے کہ امام شعبہ رحمہ اللہ نے ستار، یعنی باجے کی آواز سنی تھی۔

اہلِ علم کی اکثریت نے امام شعبہ رحمہ اللہ کی اس گواہی کو اس بات کے لیے کافی نہیں جانا ہے کہ وہ بھی منہال بن عمرو کو ترک کر دیں، مگر یہ حقیقت ناقابلِ انکار ہے کہ خود امام شعبہ رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کو ترک کر دیا تھا، یعنی ان سے روایت لینا بند کر دیا تھا اور ان کی جتنی بھی احادیث انھوں نے روایت کی تھیں، ان سب سے وہ بری ہو گئے تھے۔

اب امام شعبہ رحمہ اللہ سے اختلاف کرتے ہوئے دیگر ائمہ کو یہ حق تو حاصل ہے کہ وہ خود منہال بن عمرو سے روایت کریں یا ان کی احادیث کو قبول کریں۔ لیکن کسی کو یہ حق قطعاً حاصل نہیں کہ امام شعبہ رحمہ اللہ اپنی جن روایات کو متروک قرار دے چکے ہوں اور ان کے بیان سے رجوع کر چکے ہوں، ان روایات کو امام شعبہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب کر کے ان سے حجت پکڑی جائے۔

امام ابن المبارک رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی بہت سی احادیث لکھی تھیں اور انھیں بیان بھی کرتے تھے، لیکن اخیر میں انھوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ترک کر دی تھی اور ان سے روایت کردہ تمام احادیث کے بیان سے رجوع کر لیا تھا۔

اب دیگر اہلِ علم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو ثقہ مانیں یا ضعیف، لیکن کسی کو یہ حق حاصل

[1] الضعفاء للعقيلي، ت د مازن (٦/ ١٠٢) كفاية للخطيب البغدادي، ت ماهر (١/ ٢٨٤) وإسناده صحيح.

نہیں کہ امام ابن المبارک رحمہ اللہ کے حوالے سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی کوئی حدیث بیان کر کے اس سے حجت پکڑیں۔

ٹھیک یہی معاملہ امام شعبہ رحمہ اللہ کا بھی ہے کہ ان کے حوالے سے منہال بن عمرو کی کوئی حدیث بیان کر کے اس سے حجت پکڑنا امام شعبہ رحمہ اللہ کے ساتھ نا انصافی اور علمی حقوق کی خلاف ورزی ہے۔

راوی کی روایت ''ترک کرنے'' اور راوی کو ''ضعیف کہنے'' میں فرق:

یاد رہے کہ راوی کی روایت ترک کرنے اور راوی کو ضعیف کہنے میں فرق ہے۔ بہت سے ائمہ بلکہ خود امام شعبہ رحمہ اللہ سے بھی ثابت ہے کہ انھوں نے کمال احتیاط اور اعلیٰ معیار کے تحفظ کی خاطر کئی ثقہ رواۃ سے روایت ترک کی ہے، لیکن انھیں ضعیف قرار نہیں دیا ہے۔ لیکن یہاں معاملہ قدرے مختلف ہے۔ امام شعبہ رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کی روایات صرف ترک ہی نہیں کیں، بلکہ ان سے روایت کردہ اپنی احادیث کو وہ ضعیف بھی گردانتے تھے۔ مثلاً امام شعبہ رحمہ اللہ نے حدیثِ طیر کو منہال سے روایت کیا جیسا کہ متعدد کتب میں ہے۔[1] لیکن منہال سے روایت کردہ اپنے اس طریق کو وہ ضعیف بھی کہتے تھے، چنانچہ امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (المتوفی: ۱۹۸) نے کہا:

''كان شعبة يضعف حديث أبي بشر عن مجاهد، وقال حديث الطير هو حديث المنهال''[2]

''امام شعبہ ابوبشر عن مجاہد سے مروی حدیثِ طیر کو ضعیف قرار دیتے تھے اور کہتے تھے کہ حدیثِ طیر یہ منہال بن عمرو کی حدیث ہے۔''

یعنی امام شعبہ رحمہ اللہ کی نظر میں ابوبشر کی متابعت والی روایت ثابت نہیں تھی،

---

[1] مثلاً دیکھیں: مسند أحمد ط الميمنية (۲/ ۱۰۳)

[2] العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ت وصی (۱/ ۵۳۷) وإسناده صحيح

اس لیے ان کی نظر میں حدیثِ طیر صرف ان کے منہال والے طریق سے تھی جسے انھوں نے ضعیف قرار دیا۔ اس سے پتا چلا کہ امام شعبہ رحمہ اللہ منہال سے روایت کردہ اپنے طریق کو ضعیف قرار دیتے تھے۔ لہٰذا جب یہ بھی ثابت ہوگیا کہ امام شعبہ رحمہ اللہ اپنی سند میں منہال کے طریق کو ضعیف بھی گردانتے تھے تو اس کی یہ توجیہ کرنا قطعاً درست نہیں ہے کہ انھوں نے محض منہال کے گھر میں ستار کی آواز سننے کے سبب ان کے طریق کو بھی ضعیف ٹھہرا دیا۔ کیوں کہ امام شعبہ رحمہ اللہ سے یہ قطعاً ثابت نہیں کہ انھوں نے یہ تضعیف بھی فقط ستار کی آواز سننے کے سبب ہی کی ہے، لہٰذا اس کے اور بھی اسباب ہوسکتے ہیں جو امام شعبہ رحمہ اللہ کی نظر میں تضعیف پر دلالت کرتے ہوں۔

امام شعبہ نے طریقِ منہال کی تضعیف کیوں کی؟

بلکہ ممکن ہے کہ ان اسبابِ تضعیف ہی سے متعلق پوچھ تاچھ کے لیے امام شعبہ رحمہ اللہ منہال بن عمرو کے گھر گئے ہوں، لیکن جب انھوں نے گھر کے قریب پہنچ کر ستار کی آواز سنی تو یہ گوارا نہ کیا کہ جس گھر میں ستار بج رہا ہے، اس گھر میں داخل ہوں۔ بلکہ اس کے بعد بھی انھوں نے منہال بن عمرو سے دوری اختیار کرلی اور یہ صرف اس لیے نہیں کہ منہال بن عمرو سے بدظن ہوگئے تھے، بلکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انھیں منہال سے زیادہ اپنی فکر لاحق ہو اور اس اندیشے کا شکار ہوں کہ اگر ستار کی آواز والے گھر میں انھوں نے قدم رکھا یا ایسے گھر والوں کے ساتھ کہیں بھی اٹھے بیٹھے تو خود ان کی مروءت پر بھی آنچ آسکتی ہے، اس لیے وہ فوراً واپس ہوگئے اور اپنے سابقہ اجتہاد و نتائج پر ہی قائم رہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ واپسی کے واقعہ کے بیان میں امام شعبہ رحمہ اللہ نے کہا:

”فرجعت ولم أسأله“[1]

[1] الضعفاء للعقيلي، ت د مازن (٦/ ١٠٢)

''پھر میں واپس پلٹ آیا اور ان سے کچھ نہیں پوچھا۔''

اس سے ظاہر ہے کہ وہ کچھ پوچھنے ہی کے لیے ان کے گھر گئے تھے، اور اس واقعہ کے بعد انھوں نے منہال سے روایت ترک کر دی جس سے اشارہ ملتا ہے کہ ان کے سوالات کا تعلق ان کے اس نتیجے سے متعلق ہی رہا ہوگا جسے وہ اپنے اجتہاد سے اخذ کر چکے تھے اور اس بابت مزید تفتیش کے لیے وہ براہِ راست منہال بن عمرو سے سوال و جواب کرنا چاہتے تھے۔ لیکن حالات ایسے پیدا ہوگئے کہ امام شعبہ رحمہ اللہ کو اپنے معیار کے تحفظ کے لیے ان سے دوری اختیار کرنا پڑی۔ پھر امام شعبہ رحمہ اللہ نے اپنے اجتہاد ہی کو کافی سمجھا اور اپنی مرویات میں منہال کے طریق پر ضعف کا فیصلہ کر کے ان کو اور ان کی مرویات کو ترک کر دیا۔

خلاصہ یہ کہ ان کی نظر میں اصل وجۂ ضعف منہال بن عمرو کے گھر میں بجنے والا ستار نہیں تھا۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام شعبہ رحمہ اللہ نے جب ستار کا یہ واقعہ اپنے شاگرد وہب بن جریر کے سامنے بیان کیا تو انھوں نے کہا:

''فهلا سألت عسى أن لا يعلم هو؟''[1]

''تو آپ نے ان سے دریافت کیوں نہیں کیا؟ ہوسکتا ہے وہ اس بات سے لاعلم رہے ہوں۔''

اس حسنِ ظن کی امام شعبہ رحمہ اللہ نے تردید نہیں کی جو دلیل ہے کہ ان کی نظر میں وجہ ضعف یہ ہے ہی نہیں۔

الغرض امام شعبہ رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کو صرف ترک ہی نہیں کیا، بلکہ ان سے نقل کردہ اپنی مرویات کی تضعیف بھی کر دی ہے۔ اس لیے امام شعبہ رحمہ اللہ کے طریق سے منہال کی روایت متروک و ضعیف ہوگی اور تب تک قابلِ قبول نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ کسی اور طریق سے بھی ثابت نہ ہو جائے۔

---

[1] كفاية للخطيب البغدادي، ت ماهر (١/ ٢٨٤) وإسناده صحيح.

امام بخاری کا شعبہ رحمہ اللہ کے طریق سے منہال کی روایت سے اجتناب:

شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں منہال بن عمرو کی مسند روایت شعبہ کے طریق سے درج نہیں کی ہے، مثلاً حدیث نمبر (۵۵۱۵) کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کی حدیثِ طیر کو مسنداً، ابو بشر کے طریق سے روایت کیا ہے نہ کہ شعبہ کے طریق سے۔ اس کے بعد شعبہ کی روایت کو تعلیقاً ذکر کیا ہے، یعنی اسے اصل کتاب کا حصہ نہیں بنایا۔ حالانکہ شعبہ یہ ابو بشر سے زیادہ اوثق ہیں، نیز شعبہ کی یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ کے پاس عالی سند سے یعنی صرف ایک واسطے سے ہے اور مسلسل بالسماع ہے، جیسا کہ خود انھوں نے اپنی ''تاریخ'' (۱/ ۲۰۶، ط العثمانیۃ) میں مختصراً روایت کیا ہے، جبکہ ابو بشر کی سند نازل ہے، یعنی دو واسطوں سے ہے۔

معلوم ہوا کہ شعبہ کی سند سے منہال بن عمرو کی روایت مخدوش اور امام شعبہ رحمہ اللہ کی نظر میں متروک ہے۔ لہٰذا جب محض شعبہ ہی کی سند سے منہال کی کوئی روایت ملے گی تو بحکم امام شعبہ رحمہ اللہ متروک و مردود قرار پائے گی۔

یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے شعبہ رحمہ اللہ کی سند سے بعض مدلسین (اعمش، قتادہ، ابو اسحاق السبیعی) کی معنعن سند کو محض اس لیے صحیح مانا جاتا ہے، کیوں کہ امام شعبہ رحمہ اللہ نے یہ واضح کیا ہے کہ وہ ان کی تحقیق کر چکے ہیں۔[1]

اب اگرچہ ہمیں اپنی تحقیق میں سماع کی صراحت نہ ملے، لیکن امام شعبہ رحمہ اللہ کی یہ وضاحت ہمارے لیے کافی ہوگی۔ ٹھیک اسی طرح امام شعبہ نے منہال بن عمرو سے روایت کردہ اپنی حدیث کو متروک وضعیف قرار دیا ہے۔ اب اگرچہ ہمیں شعبہ سے اوپر کوئی عیب نظر نہ آئے، پھر بھی امام شعبہ رحمہ اللہ کی طرف سے اس طریق کی تضعیف ہمارے لیے کافی ہوگی۔

---

[1] دیکھیں: مسألة التسمية لابن القيسراني (ص: ٤٧) وإسناده صحيح.

خلاصہ کلام یہ کہ جب خود امام شعبہ رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کی احادیث کو ترک کر دیا اوران کی احادیث کو روایت کرنا بھی بند کر دیا، بلکہ ان کے طریق سے نقل کردہ اپنی مرویات کی تضعیف بھی کرنے لگے تو پھر امام شعبہ رحمہ اللہ ہی کے حوالے سے منہال بن عمرو کی کوئی حدیث بیان کرنا بلکہ اسے دلیل بھی بنا لینا مردود بات اپنانے کے ساتھ ساتھ امام شعبہ رحمہ اللہ کے ساتھ بہت بڑی ناانصافی بھی ہے۔

دوسری علت: منہال بن عمرو کا تفرد:

اس اثر کی سند میں موجود ''منہال بن عمرو'' متکلم فیہ ہیں۔

❁ امام ابن حزم رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۶) نے کہا:

''وهو متكلم فيه''[1] ''اور یہ متکلم فیہ ہیں۔''

❁ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فيه مقال، والأكثر على توثيقه''[2]

''ان کے بارے میں کلام کیا گیا ہے اور اکثریت نے ان کی توثیق کی ہے۔''

عرض ہے کہ بالکل اکثریت ان کی توثیق پر ہیں، لیکن بعض نے کلام بھی کیا ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے تسلیم کیا ہے اور اسی کے سبب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے ثقہ سے گرا کر ''صدوق ربما وهم'' کے درجے پر رکھا ہے۔

❁ امام شعبۃ بن الحجاج رحمہ اللہ (المتوفی ۱۶۰) کے حوالے سے تفصیل گزر چکی ہے۔

❁ امام دارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۸۵) نے کہا:

''(المنهال بن عمرو) صدوق''[3] ''منہال بن عمرو صدوق ہے۔''

---

[1] المحلىٰ لابن حزم، ت بيروت (٦/ ٤٠)

[2] نتائج الأفكار لابن حجر (٤/ ١٨٥)

[3] سؤالات الحاكم للدارقطني، ط الفاروق (ص: ١٨٢)

یعنی امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ثقہ کے مرتبے سے گرا کر انھیں صدوق کے مرتبے پر رکھا ہے اور یہ اسی راوی کے ساتھ ہوتا ہے جس کا حافظہ ثقہ جیسا نہ ہو۔

❁ امام ابن حزم رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۶) نے کہا:

"ليس بالقوي"[1] "یہ قوی نہیں ہے۔"

امام ابن حزم رحمہ اللہ کی یہ جرح حفظ کے لحاظ سے ہی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ امام شعبہ رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کے گھر میں ستار کی آواز سنی تھی جس کے سبب انھیں ترک کر دیا تھا اور اسی کو بنیاد بنا کر امام ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی ان پر جرح کی ہے۔ لیکن یہ بات غلط ہے۔ ماقبل میں تفصیل کے ساتھ واضح کیا گیا ہے کہ امام شعبہ رحمہ اللہ نے منہال بن عمرو کی تضعیف بھی کی ہے۔ دوسرا یہ کہ امام ابن حزم رحمہ اللہ خود ستار کے جواز کے قائل ہیں، بھلا وہ اسے سبب جرح کیوں کرنے لگے؟

❁ امام ابن الجوزی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۹۷) نے اسے ضعفاء میں نقل کیا ہے اور اپنی کتاب العلل میں ایک روایت کو محض منہال بن عمرو کے سبب ضعیف قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"إلا أن المنهال قد ضعفه يحيى بن معين، وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به"[2]

"مگر منہال کو ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن حبان نے کہا ہے کہ اس سے حجت پکڑنا جائز نہیں ہے۔"

❁ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۲) نے کہا:

"صدوق ربما وهم"[3]

---

[1] المحلیٰ لابن حزم، ت بیروت (۱/ ۴۲)

[2] العلل المتناهية (۱/ ۲۹۲)

[3] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم الحديث (۶۹۱۸)

''یہ صدوق ہیں اور بسا اوقات وہم کا شکار ہوجاتے ہیں۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں ان پر کی گئی جروح کا جواب دیا ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اس راوی کو صدوق ہی بتلا رہے ہیں، بلکہ فتح الباری[1] میں بھی ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں ''صدوق'' کہا ہے اور کسی راوی سے متعلق تقریب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا فیصلہ تمام اقوال کا خلاصہ اور اعدل الاقوال کے طور پر ہوتا ہے، چنانچہ حافظ زبیر علی زئی صاحب ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''تقریب کا حوالہ بطور اختصار اور بطور خلاصہ اور اعدل الاقوال دیا جاتا ہے۔''[2]

امام دارقطنی رحمہ اللہ جیسے ماہرِ علل نے بھی انھیں صدوق کہا ہے جس سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے فیصلے کی تائید ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ اس راوی سے متعلق اعدل الاقوال اور درست بات یہی ہے کہ یہ ''صدوق ربما وھم'' کے درجے پر ہیں۔

بعض حالات میں صدوق کی منفرد روایت کے مردود ہونے پر اہلِ فن کے اقوال:

اس طرح کے راوی کی روایت بلکہ بسا اوقات ثقہ راوی کی روایت بھی بعض حالات میں قرائن کی بنا پر رد کی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں اہلِ فن کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

- امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۴۸) نے کہا:

''وإن تفرد الثقة المتقن يعد صحيحا غريبا، وإن تفرد الصدوق ومن دونه يعد منكرا، وإن إكثار الراوي من الأحاديث التي لا يوافق عليها لفظا أو إسنادا يصيره متروك الحديث''[3]

---

[1] دیکھیں: فتح الباري لابن حجر (۸/ ۵۵۷)

[2] مجلّہ ''الحدیث'' (شمارہ:۱، ص:۱۱)

[3] میزان الاعتدال للذهبي (۳/ ۱۴۱)

”اگر ثقہ و مضبوط حافظہ والا راوی کسی روایت میں منفرد ہو تو اس کی روایت صحیح غریب ہوگی، اور اگر صدوق یا اس سے کمتر راوی کسی روایت میں منفرد ہو تو اس کی روایت منکر شمار ہوگی، اور جب کوئی راوی بکثرت ایسی روایات بیان کرنے لگے جس کی لفظی یا معنوی متابعت نہ ملے تو ایسا راوی متروک قرار پائے گا۔“

❁ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۲) نے کہا:

”واحتج من قبل الزيادة من الثقة مطلقا بأن الراوي إذا كان ثقة وانفرد بالحديث من أصله كان مقبولا، فكذلك انفراده بالزيادة، وهو احتجاج مردود، لأنه ليس كل حديث تفرد به أي ثقة كان يكون مقبولا“[1]

”جو لوگ ثقہ کی زیادتی مطلق قبول کرتے ہیں، وہ ایک دلیل یہ بھی دیتے ہیں کہ جب ثقہ کوئی منفرد روایت بیان کرے تو وہ مقبول ہوتی ہے تو اسی طرح جب ثقہ کسی زیادتی کو بیان کرنے میں منفرد ہو تو وہ بھی مقبول ہونی چاہیے۔ (حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ) لیکن یہ دلیل مردود ہے، کیوں کہ ہر ایسی حدیث مقبول نہیں ہوتی جسے بیان کرنے میں ثقہ منفرد ہو۔“

❁ امام ابن رجب رحمہ اللہ (المتوفی ۷۹۵) اکثر متقدمین محدثین کے موقف کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا تفرد به واحد ـوإن لم يرو الثقات خلافهـ: إنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر

[1] النكت على ابن الصلاح لابن حجر (٢/ ٦٩٠)

حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً، ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه“[1]

”متقدمین حفاظِ حدیث و ائمہ کی اکثریت کا موقف یہ ہے کہ جب کوئی راوی ایک حدیث کو بیان کرنے میں منفرد ہوتا ہے گرچہ وہ روایت ثقہ کی روایت کے خلاف نہ ہو تو ایسی حدیث کے بارے میں متقدمین حفاظ ”لا یتابع علیہ“ (اس کی تائید نہیں ملتی) کہتے ہیں اور اس چیز کو متعلقہ حدیث میں علت شمار کرتے ہیں، الا یہ کہ اس طرح کا تفرد ایسے رواۃ سے ہو جو بہت بڑے حافظ ہوں، جن کی عدالت و احادیث بہت زیادہ مشہور ہوں، مثلاً: امام زہری وغیرہ۔ اور بسا اوقات متقدمین حفاظِ حدیث و ائمہ بڑے بڑے ثقہ راوۃ کے تفردات کو بھی منکر قرار دیتے ہیں اور اس سلسلے میں ان کے پاس کوئی خاص قاعدہ نہیں ہے جس کی وہ پابندی کرتے ہوں، بلکہ ہر حدیث سے متعلق ان کا خاص نقد ہوتا ہے۔“

❁ علامہ البانی رحمہ اللہ نے ایک مجلس میں فرمایا:

”ومن هنا لا يجوز هدم أو إهدام حديث الصدوق مطلقا، لكن لا بد من الدقة في الاعتماد أو الثقة بحديث هذا النوع من الصدوق أو عدم الاعتماد عليه. فقال أبو عبد الله: دقة النظر؟ فقال الشيخ: هو في متن الحديث أو رواة آخرين أو يدخل في الحديث الشاذ، والحديث المنكر، كل هذا يدخل في هذا المجال. فقال أبو الحسن: إلى

[1] شرح علل الترمذي لابن رجب (ص: ٢١٦)

القرائن؟ فأجاب الشيخ: نعم"[1]

''اس بنیاد پر صدوق کی حدیث کو علی الاطلاق رد کرنا درست نہیں، لیکن اس طرح کے صدوق کی حدیث پر اعتماد اور عدمِ اعتماد کے وقت دقتِ نظر سے کام لینا بھی ضروری ہے۔ ابوعبداللہ (علامہ البانی رحمہ اللہ کے شاگرد) نے پوچھا: دقتِ نظر سے آپ کی کیا مراد ہے؟ علامہ البانی رحمہ اللہ نے جواب دیا: متنِ حدیث کو دیکھا جائے یا دیگر رواۃ کو دیکھا جائے، یا اسے شاذ ومنکر حدیث کی قبیل سے سمجھا جائے؛ یہ تمام باتیں دقتِ نظر میں شامل ہیں۔ ابوالحسن (علامہ البانی رحمہ اللہ کے شاگرد) نے پوچھا: یعنی اس معاملے میں قرائن کو دیکھا جائے گا؟ علامہ البانی رحمہ اللہ نے جواب دیا: جی ہاں۔''

الغرض یہ راوی صدوق کے درجے پر ہے اور متکلم فیہ ہے۔ ایسے راوی کے بعض تفردات قرائن کی روشنی میں مردود ہوتے ہیں، یہی حال اس راوی کا اس روایت میں ہے، کیوں کہ قرائن اس کی بیان کردہ اس بات کے مردود ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

منہال بن عمرو کے تفرد کو رد کرنے پر قرائن:

1- ماقبل میں تفصیل گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ﴿أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: ۲۸] میں جانوروں پر اللہ کا نام ذکر کرنے، یعنی انھیں ذبح کرنے کا حکم دیا ہے، پھر اس کے گوشت کو کھانے اور کھلانے کا ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ''ایامِ معلومات'' قربانی کے ایام ہیں، جیسا کہ علامہ شنقیطی رحمہ اللہ نے زبردست

[1] سؤالات ابن أبي العينين للشيخ الألباني (ص: ۸۸) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: "أفراد الثقات بين القبول والرد" متعب بن خلف السلمي. و "التفرد في رواية الحديث ومنهج المحدثين في قبوله أو رده" عبدالجواد حمام.

وضاحت فرمائی ہے۔ کما مضیٰ.

نیز ان ایام کی تفسیر میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن ابی شیبہ کی یہ روایت نقل کی ہے:

"وقد روى بن أبي شيبة من وجه آخر عن ابن عباس أن المعلومات يوم النحر وثلاثة أيام بعده"[1]

یعنی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے دوسری سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ یہ معلوم دن عیدِ قربان کا دن اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے اس روایت پر سکوت کیا ہے جس کا مطلب ہے کہ ابن حجر رحمہ اللہ کی نظر میں یہ روایت صحیح یا کم ازکم حسن ہے، جیسا کہ انھوں نے خود مقدمہ فتح الباری میں اس بات کی صراحت کی ہے۔[2]

ابن ابی شیبہ کی سند کے علاوہ اور بھی کئی سندوں سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہی بات منقول ہے۔ جیسا کہ متعدد اہلِ علم نے نقل کیا ہے مثلاً:

- صاحبِ مراح لبید نے اسے "عطاء عن ابن عباس" کی سند سے بھی ذکر کیا ہے۔[3]
- ابن حزم رحمہ اللہ نے اسے "مقسم عن ابن عباس" کی سند سے ذکر کیا ہے۔[4]
- امام سیوطی نے عبد بن حمید، ابن المنذر اور ابن ابی حاتم کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔[5]

آخر الذکر سندوں کی صحت کی بات ہم نہیں کرتے، مگر اتنی ساری سندوں سے

---

[1] فتح الباري لابن حجر (٢/ ٤٥٨)
[2] تفصیل کے لیے دیکھیں: أنوار البدر في وضع اليدين على الصدر (ص: ٢٢٩ تا ٢٣٠)
[3] مراح لبید (٢/ ٧١)
[4] المحلىٰ لابن حزم (٧/ ٢٧٥)
[5] الدر المنثور (٦/ ٣٧)

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بات کا منقول ہونا اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا بذریعہ سکوت ابن ابی شیبہ والی روایت کی تصحیح کرنا ظاہر کرتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہی بات ثابت ہے جو غالبًا ان کا آخری قول ہے اور یہ بات منہال بن عمرو کے بیان کے خلاف ہے، جس سے منہال کا بیان مشکوک ہو جاتا ہے۔

2- امام زیلعی رحمہ اللہ (المتوفی ۷٦۲) نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تین دن قربانی والا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا:

"قلت: غريب جدا"[1]

"میں (امام زیلعی) کہتا ہوں: یہ سخت غریب ہے۔"

عرض ہے کہ یہ سخت غریب بات بیان کرنے والا منہال بن عمرو ہے جو صدوق ومتکلم فیہ ہے، لہٰذا اس کا یہ بیان معتبر نہیں۔ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے صحیح بخاری کے راوی "نعیم بن حماد" کی توثیق پر پورا مقالہ لکھا ہے، لیکن اس کی ایک روایت سے متعلق لکھتے ہیں:

"نعیم بن حماد رحمہ اللہ اگرچہ صدوق وحسن الحدیث تھے، لیکن یہ روایت ان روایتوں میں سے ہے جن کا نعیم پر انکار کیا گیا تھا۔"[2]

عرض ہے کہ منہال بن عمرو صدوق کی زیرِ بحث روایت پر بھی امام زیلعی نے سخت غرابت کا حکم لگایا ہے، اس لیے اس کی یہ منفرد روایت حجت نہیں ہے۔

منہال بن عمرو کے تفردات اور بعض معاصر محققین کا طرزِ عمل:

❁ عصرِ حاضر کے محدثین میں علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ نے بھی منہال بن عمرو ہی کے سبب اس روایت کو ضعیف و مردود قرار دیا ہے۔[3]

---

[1] نصب الراية للزيلعي (٤/ ٢١٣)

[2] أضواء المصابيح (ص: ٢٤٠)

[3] دیکھیں: قصہ ایامِ قربانی کا (ص: ٣٦)

۞ علامہ احمد شاکر رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۷۷) نے ایک دوسری روایت کو منہال بن عمرو کے تفرد کے سبب ضعیف قرار دیا ہے چنانچہ: المنہال بن عمرو، عن سعید بن جبیر، عن ابن عباس کے طریق سے امام ابن کثیر رحمہ اللہ نے عیسی علیہ السلام کے بارے میں ایک روایت نقل کی ہے۔[1]

علامہ احمد شاکر رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۷۷) نے اس روایت کو مشکوک قرار دیتے ہوئے اسے منہال بن عمرو الاسدی کا وہم بتلایا ہے۔ لکھتے ہیں:

"القصة التي رواها ابن أبي حاتم عن ابن عباس... موضع الشك في صحة نسبتها إلى ابن عباس، وإن كان إسنادها إليه صحيحاً، وليس عليها ضوء كلام ذلك العصر الزاهر عصر الصحابة، ولعلها من أوهام المنهال بن عمرو الأسدي، راويها عن سعيد بن جبير عن ابن عباس"[2]

"یہ قصہ جسے ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کیا ہے، ابن عباس رضی اللہ عنہما تک اس کی نسبت مشکوک ہے، گرچہ ان تک سند (بظاہر) صحیح ہے، اس میں صحابہ کرام کے درخشاں دور کی روشنی دکھائی نہیں دیتی۔ شاید یہ "منہال بن عمرو اسدی" کا وہم ہے جس نے سعید بن جبیر کے واسطے سے اسے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے۔"

ملاحظہ فرمائیں کہ علامہ احمد شاکر رحمہ اللہ بظاہر اس سند کو صحیح بتا رہے ہیں، لیکن

---

[1] تفسير ابن كثير، دار طيبة (٢/ ٤٤٩) نقلا عن ابن أبي حاتم: حدثنا أحمد بن سنان، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن المنهال به، وصرح الأعمش بالسماع عند الجهضمي في أحكام القرآن (ص: ١٨٨) لكن المحقق لم يتبين له اسم شيخ المصنف من الأصل.

[2] عمدة التفسير (١/ ٥٩٨)

اس کے باوجود متن کی نکارت کے پیشِ نظر اس روایت پر نقد کر رہے ہیں اور اس کا ذمے دار ''منہال بن عمرو اسدی'' ہی کو بتلا رہے ہیں۔

معلوم ہوا کہ یہ محدثین کا منہج ہے کہ بعض مقامات پر صدوق متکلم فیہ کی روایت رد ہوتی ہے اور اس منہج پر چلتے ہوئے محققین نے منہال بن عمرو کی بعض روایات کو بھی رد کیا ہے جس میں ایک زیرِ بحث روایت بھی ہے۔

بعض بے چارے جو محدثین کے اس منہج کو سمجھ ہی نہیں پاتے، وہ یہ شور مچانے لگتے ہیں کہ منہال بن عمرو ثقہ و صدوق راوی ہے۔ پھر ان کی توثیق کے اقوال پیش کرنے بیٹھ جاتے ہیں۔ ان حضرات کو کون سمجھائے کہ کسی راوی کا ثقہ و صدوق ہونا الگ مسئلہ ہے اور کسی ثقہ یا صدوق متکلم فیہ راوی کے تفرد کو رد کرنا الگ مسئلہ ہے۔

خلاصۂ کلام:

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول تین دن قربانی والا مذکورہ بالا قول دو علتوں کی بنا پر متروک و مردود ہے۔

❀ ابن حزم نے کہا:

''وَمِنْ طَرِيقِ وَكِيعٍ عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ الْمِنْهَالِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: النَّحْرُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ''[1]

اس میں منہال بن عمرو سے روایت کرنے والا ابن ابی لیلیٰ ہے جس کے بارے میں گذشتہ سطور میں بتایا جا چکا ہے کہ یہ بالاتفاق ضعیف ہے۔ مزید یہ کہ ابن حزم رحمہ اللہ نے ادھوری سند ذکر کی ہے۔

❀ امام ابن حزم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب اسی بات کو ایک اور طریق سے ذکر کرتے ہوئے کہا:

---

[1] المحلیٰ بالآثار لابن حزم (٦/ ٤٠)

"وَمِنْ طَرِيقِ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ نَا **هُشَيْمٌ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ حَرْبِ بْنِ نَاجِيَةَ** عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَيَّامُ النَّحْرِ ثَلَاثَةٌ"[1]

عرض ہے کہ اس کی سند میں کئی خرابیاں ہیں۔ "حرب بن ناجیہ" کی توثیق کسی نے بھی نہیں کی ہے۔ "ابوحمزہ عمران بن ابی عطاء" کو جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے۔ "ہشیم بن بشیر الواسطی" نے عن سے روایت کیا ہے اور یہ تیسرے طبقے کے ہیں۔[2]

علاوہ ازیں ابن حزم نے مکمل سند ذکر ہی نہیں کی ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا اثر:

❁ امام طحاوی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۲۱) نے کہا:

"حدثنا أحمد بن أبي عمران، قال: حدثنا عبيد الله بن محمد التيمي، قال: حدثنا حماد بن سلمة بن كهيل، عن حجته، عن علي، قال: النحر ثلاثة أيام"[3]

"علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: قربانی تین دن ہیں۔"

حافظ زبیر علی زئی صاحب نے اس اثر کو حسن کہا ہے۔[4] لیکن یہ روایت بھی ضعیف ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو:

پہلی علت: حجیہ بن عدی کا ضعیف ہونا:

اس قول کے ناقل کا نام سند میں "حجته" لکھا ہے، عربی میں یہ لفظ کسی کا

---

[1] المحلیٰ بالآثار لابن حزم (٦/ ٤٠)

[2] دیکھیں: طبقات المدلسین ت علی زئی (ص: ٦٦)

[3] أحكام القرآن للطحاوي (٢/ ٢٠٥)

[4] دیکھیں: فتاویٰ علمية (٢/ ١٨٠)

نام ہو ہی نہیں سکتا، اس لیے صاف ظاہر ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے۔ اگر کتبِ رجال کی مدد سے ہم اسے "حجته" یعنی "حجية بن عدی" مان لیں تو یہ راوی راجح قول کے مطابق ضعیف ہے۔

امام ابن سعد رحمہ اللہ کا کلام اور اس کی تشریح:

❀ امام ابن سعد رحمہ اللہ (المتوفی ۲۳۰) نے کہا:

"كان معروفا وليس بذاك"[1]

"یہ معلوم شخص تھا، مگر "ليس بذاك" ہے۔"

علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"قولهم: ليس بذاك من ألفاظ الجرح اتفاقا"[2]

"محدثین کا "ليس بذاك" کہنا بالاتفاق جرح ہے۔"

یہاں امام ابن سعد رحمہ اللہ نے معروف کہنے کے ساتھ ساتھ "ليس بذاك" کہا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ معروف سے ان کی مراد "معرفتِ ثقاہت" ہرگز نہیں بلکہ محض "معرفتِ ذات" مراد ہے۔

حیرت ہے کہ بعض لوگ اتنی سی بات بھی نہیں سمجھ سکے اور امام ابن سعد رحمہ اللہ کے معروف کہنے کو امام علی بن المدینی کے قول "لم يعرف" کا جواب بنا دیا، حالانکہ امام ابن المدینی رحمہ اللہ "لم يعرف" سے معرفتِ ثقاہت کی نفی کر رہے ہیں، جیسا کہ آگے ان کے قول کے تحت وضاحت آ رہی ہے اور وہیں یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ ابن سعد رحمہ اللہ اپنے کلام میں منفرد نہیں ہیں۔

---

[1] الطبقات الكبرىٰ ط دار صادر (٦/ ٢٢٥)

[2] تحفة الأحوذي (١/ ٣٠٣)

امام ابن المدینی رحمہ اللہ کا کلام اور اس کی تشریح:

امام علی بن المدینی رحمہ اللہ (المتوفی ۲۳۴) نے کہا:

"ممن لم يكثر ولم يعرف"[1]

"اس نے نہ زیادہ روایت بیان کی ہے اور نہ ہی یہ معروف ہے۔"

امام ابن المدینی رحمہ اللہ کے اس قول پر غور کیجیے کہ وہ پہلے "لم يكثر" کہہ رہے ہیں، یعنی اس کی روایات زیادہ نہیں ہیں، یعنی کچھ روایات ہیں اور کچھ روایات سے راوی کی ذات کا پتا چل جاتا ہے، یعنی ان کی ذات ابن المدینی رحمہ اللہ کے یہاں بھی اوجھل نہیں ہے، اس لیے آگے ابن المدینی رحمہ اللہ نے "لم يعرف" جو کہا ہے تو اس کا مطلب واضح ہے کہ اس کی ثقاہت معروف نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ امام ابن سعد رحمہ اللہ اور امام علی بن المدینی دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اس راوی کی ثقاہت نامعلوم ہے اور ابن سعد رحمہ اللہ نے "ليس بذاك" کی جو جرح کی ہے اس میں بھی یہ منفرد نہیں، بلکہ امام ابن عساکر نے ان کی تائید کی ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے، بلکہ امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے بھی معنوی تائید کی ہے۔

یہاں اس پہلو پر بھی غور کریں کہ ابن المدینی رحمہ اللہ نے "لم يكثر" کہہ کر اس کی روایات کو قلیل بتلایا ہے اور اس کے بعد "لم يعرف" کہا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی روایات کی مقدار اتنی ہے ہی نہیں کہ اس سے اس کی ثقاہت کا پتا چل سکے۔ امام ابن المدینی رحمہ اللہ کی اس صراحت سے معلوم ہوا کہ اس کی توثیق کی کوئی بنیاد ہے ہی نہیں۔ اور اس راوی کے بارے میں علی ابن المدینی رحمہ اللہ جیسے حافظ حدیث اور جرح و تعدیل کے ماہر کا یہ کلام بہت مفسر ہے کہ اس کی قلیل روایات، اس کی ثقاہت کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے ناکافی ہیں۔ ایسی صورت میں امام علی بن المدینی کے اس واضح اور مفسر قول کے برخلاف مجمل توثیق ذرا بھی کارآمد نہیں ہوسکتی۔

---

[1] تاريخ دمشق لابن عساكر (١٢/ ٢٠٦) و إسناده صحيح

امام ابوحاتم رحمہ اللہ کا کلام اور اس کی تشریح:

امام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ (المتوفی ۲۷۷) نے کہا:

"شيخ لا يحتج بحديثه شبيه بالمجهول"[1]

"یہ شیخ ہے۔ اس سے حجت نہیں پکڑی جائے گی اور یہ مجہول جیسا ہے۔"

امام ابوحاتم رحمہ اللہ کے اس جامع قول میں معنوی طور پر وہی بات ہے جو امام ابن سعد اور امام ابن المدینی رحمہ اللہ نے کہی ہے۔

چنانچہ امام ابوحاتم نے اسے "شیخ" کہا ہے اور یہاں "شیخ" سے اس کی روایات کی قلت کی طرف اشارہ ہے اور یہ بات صراحتاً امام ابن المدینی رحمہ اللہ نے کہی ہے۔ کمامضیٰ.

لفظ "شیخ" کا مفہوم:

واضح رہے کہ "شیخ" کا لفظ محدثین کے یہاں کئی مفہوم میں بولا جاتا ہے، جن میں سے ایک روایات کی قلت بتانا بھی ہے۔ امام ابن القطان، امام ابوحاتم ہی کے ایک کلام میں مستعمل لفظ "شیخ" کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فأما قول أبي حاتم فيه: "شيخ" فليس بتعريف بشىء من حاله، إلا أنه مقل ليس من أهل العلم"[2]

"امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے اس راوی کے بارے میں "شیخ" کہا ہے اور اس میں اس کی حالت کا کچھ بھی بیان نہیں ہے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ یہ کم روایات والا ہے اور اہلِ علم (زیادہ روایات والوں) میں سے نہیں ہے۔"

واضح رہے کہ یہاں لفظ "شیخ" کو ادنیٰ تعدیل کے معنی میں لینے کی کوئی گنجایش

[1] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٣/ ٣١٤)

[2] بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام (٤/ ٦٢٧)

ہی نہیں ہے، کیوں کہ یہاں اس لفظ کے ساتھ امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے تجریحی کلمات بھی کہہ رکھے ہیں۔ بطور مثال عرض ہے کہ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے ایک راوی کے بارے میں کہا:

"شيخ كأنه كان زنديقا"[1]

''یہ شیخ ہے اور معلوم ہوتا ہے یہ زندیق تھا۔''

اسی طرح ایک وضاعِ حدیث راوی کے بارے میں امام ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا:

"شيخ دجال يروي عن عبد الرزاق بن همام وأهل العراق العجائب، يضع عليهم الحديث"[2]

''یہ شیخ ہے اور دجال ہے۔ عبدالرزاق اور اہلِ عراق سے عجوبے نقل کرتا ہے، ان پر حدیث گھڑتا ہے۔''

اب کیا کوئی شخص یہاں ''شیخ'' سے تعدیل کے بارے میں سوچ بھی سکتا ہے!!

دراصل ہر جگہ ''شیخ'' کا ایک ہی مفہوم نہیں ہوتا، بلکہ سیاق اور قرائن وغیرہ سے اس کا مفہوم طے ہوتا ہے۔ محمد خلف سلامۃ لکھتے ہیں:

"وبناء على ما تقدم أو بعضه تراهم يطلقون كلمة "شيخ" أحياناً على المجهول، وأحياناً على الضعيف الذي لم يشتد ضعفه، وأحياناً على من هو وسط بين المقبولين والمردودين، وأحياناً على من هو دون الأئمة والحفاظ سواء كان من الثقات أو لم يكن منهم، ولا بد هنا من الاستعانة بالقرائن والسياقات لمعرفة المراد في كل عبارة يقولها ناقد من النقاد"[3]

---

[1] المجروحين لابن حبان، ت حمدي (١/ ١٨٢)

[2] المجروحين لابن حبان، ت حمدي (٢/ ١١)

[3] معجم مصطلحات المحدثين (٣/ ٢٨٣) ترقيم الشاملة.

’’گذشتہ تفصیل کی روشنی میں آپ دیکھ سکتے ہیں کہ لفظ ’’شیخ‘‘ کا اطلاق کبھی مجہول راوی پر ہوتا ہے، کبھی ہلکے ضعیف راوی پر ہوتا ہے، کبھی مقبول اور مردود کے درمیانی درجے والی پر ہوتا ہے اور کبھی حفاظ و ائمہ سے کم تر درجے والوں پر ہوتا ہے خواہ وہ ثقہ ہوں یا ضعیف ہوں۔ جہاں بھی کوئی ناقد امام یہ لفظ استعمال کرے، وہاں سیاق اور قرائن کی مدد سے اس کی مراد کو سمجھا جائے گا۔‘‘

عرض ہے کہ زیرِ بحث راوی سے متعلق امام ابوحاتم کا مکمل کلام بالکل یہ واضح کرتا ہے کہ یہاں ان کی مراد اس کی روایات کی قلت کو بتانا ہے اور یہی بات امام ابن المدینی رحمہ اللہ نے بھی صراحت کے ساتھ کہہ رکھی ہے۔

’’شبيه بالمجهول‘‘ کی تشریح:

❁ امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے اسی کلام میں اسے ’’شبيه بالمجهول‘‘ (مجہول جیسا) کہا ہے۔ یہاں امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے اسے ’’مجہول‘‘ نہیں بلکہ ’’مجہول جیسا‘‘ کہا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات معروف ہے، اس لیے یہ مجہول نہیں ہے، لیکن چونکہ اس کی روایات بہت کم ہیں جو اس کی ثقاہت کی خبر نہیں دے سکتیں، اس اعتبار سے یہ مجہول جیسا ہے اور یہی بات امام ابن المدینی رحمہ اللہ نے ’’لم يعرف‘‘ کے الفاظ میں کہی ہے، گویا امام ابوحاتم نے بھی معنوی طور پر وہی بات کہی ہے جو امام ابن المدینی رحمہ اللہ نے کہہ رکھی ہے۔

’’لا يحتج بحديثه‘‘ کی تشریح:

❁ امام ابوحاتم نے اس پر ’’لا يحتج بحديثه‘‘ کی جرح بھی کر رکھی ہے اور ’’لا يحتج بحديثه‘‘ کے ذریعے امام ابوحاتم کی مراد حافظہ پر جرح ہوتی ہے،

جیسا کہ اس بارے میں خود ان کے بیٹے امام ابن ابی حاتم نے ان سے پوچھا:

"قلت لأبي: ما معنى: لا يحتج بحديثهم؟ قال: كانوا قوما لا يحفظون، فيحدثون بما لا يحفظون فيغلطون"[1]

"میں نے اپنے والد (امام ابو حاتم) سے پوچھا: "لا يحتج بحديثهم" کا کیا مطلب ہے؟ تو امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے جواب دیا: ان سے مراد ایسے لوگ ہیں جن کا حافظہ ٹھیک نہیں تھا، وہ ایسی باتیں بیان کرتے تھے جو اُن کو ٹھیک سے یاد نہیں ہوتی تھیں اور پھر غلطی کر جاتے تھے۔"

معلوم ہوا کہ حجیہ بن عدی نے جو چند روایات بیان کی ہیں، ان میں سے بھی بعض میں غلطی کر گیا ہے۔ رہی بات یہ کہ امام حاتم رحمہ اللہ نے بڑے بڑے ثقات کے بارے میں بھی ایسی جرح کر دی ہے جو ان کا تشدد ہے تو عرض ہے کہ یہ تشدد والی بات بڑے بڑے ثقات کے بارے میں تو ممکن ہے، کیوں کہ ان کی بیان کردہ صحیح احادیث کی تعداد کافی زیادہ ہوتی ہے اور اس میں نسبتاً ان کی غلطی بہت کم ہوتی ہے، اس لیے ایک دو غلطی کی بنا پر جرح کرنا بلاشبہہ تشدد ہے، کیوں کہ کوئی کتنا ہی بڑا امام کیوں نہ ہو، بشری تقاضے کے مطابق کچھ نہ کچھ غلطی کر ہی جاتا ہے جیسا کہ امام ذہبی رحمہ اللہ کی وضاحت گزر چکی ہے۔[2] لیکن حجیہ بن عدی جیسا راوی جس کی احادیث انگلیوں پر گنی جاسکتی ہو، اس نے اگر اپنی قلیل روایات میں بھی غلطی کر دی تو یہ اس کے حافظے پر سوالیہ نشان ہے، اس لیے اس کے حافظے پر ابو حاتم کی جرح کو مبنی بر تشدد نہیں مانا جا سکتا۔

علاوہ ازیں اس جرح میں امام ابو حاتم رحمہ اللہ منفرد بھی نہیں ہیں، بلکہ امام ابن سعد رحمہ اللہ نے بھی "ليس بذاك" کہہ کر اس پر یہی جرح کی ہے۔ امام ابن سعد رحمہ اللہ

---

[1] الجرح و التعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٢/ ١٣٣)

[2] اسی کتاب کا صفحہ (١١٩) دیکھیں۔

نے اسے ”کان معروفا“ یعنی ذات کے لحاظ سے معروف بتا کر ”لیس بذاك“ کہا ہے اور یہ سیاق بتلاتا ہے کہ ان کے کلام کے آخری حصے میں ان کا اشارہ اس کے سوئے حفظ ہی کی طرف ہے اور امام ابوحاتم کی جرح بھی اس مراد کے لیے قرینہ ہے۔ یعنی امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے ”لا یحتج بحدیثه“ کے ذریعے جو جرح کی ہے، وہی جرح امام ابن سعد رحمہ اللہ نے ”لیس بذاك“ کے ذریعے کی ہے۔

شیخ عبداللہ بن یوسف الجدیع ”لیس بذاك“ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وأطلقت على من لیس بقوي في حدیثه، یعتبر به ولا یحتج به“[1]

” ”لیس بذاك“ کا اطلاق ”لیس بقوي“ راوی پر بھی کیا گیا ہے۔ یہ ”یعتبر به“ ہوگا، مگر ”لا یحتج به“ ہوگا۔“

معلوم ہوا کہ امام ابوحاتم اور امام ابن سعد دونوں کا ”لا یحتج به“ اور ”لیس بذاك“ کی جرح سے مقصود حجیہ بن عدی کے حافظے پر جرح ہے، یعنی اس کی بعض غلطی کی طرف اشارہ ہے۔ اسی لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان ائمہ کی ان جروح کے پیشِ نظر اس راوی کو خطا کار مانا ہے اور اس کے بارے میں کہا ہے:

”صدوق یخطیء“[2] ”یہ سچے ہیں مگر غلطی کرتے ہیں۔“

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زیرِ بحث راوی کے بارے میں ”لیس بذاك“ کی جرح کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خطا کی جرح پر محمول کیا ہے، اس لیے کسی اور مقام پر کسی اور راوی کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”لیس بذاك“ کی جرح کو غیر مفسر بتا کر رد کیا ہے تو اس کا معاملہ علاحدہ ہے۔

---

[1] تحریر علوم الحدیث (ص: ٥٩٦)

[2] تقریب التهذیب لابن حجر، رقم الحدیث (١١٥٠)

اب آگے ملاحظہ کیجیے کہ امام ابوحاتم رحمہ اللہ اور امام ابن سعد رحمہ اللہ کی طرح امام ابن عساکر رحمہ اللہ نے بھی اس پر جرح کر رکھی ہے۔

امام ابن عساکر رحمہ اللہ کا کلام:

❀ امام ابن عساکر رحمہ اللہ (المتوفی ۵۷۱) نے کہا:

"وحجية ليس بذاك"[1] "حجیہ لیس بذاک ہے۔"

امام ابن عساکر کی اس جرح سے نصفِ نہار میں چمکتے سورج کی طرح عیاں ہوگیا کہ امام ابن سعد رحمہ اللہ "لیس بذاک" کی جرح میں منفرد نہیں ہیں، بلکہ ان کی تائید ابن عساکر رحمہ اللہ نے بھی کر دی ہے۔ واضح رہے کہ ابن عساکر رحمہ اللہ نے اس جرح سے آگے پیچھے کہیں بھی دور دور تک ابن سعد رحمہ اللہ کا نام نہیں لیا ہے۔

ائمۂ ناقدین کے کلام کا خلاصہ و نتیجہ:

امام ابن سعد، امام ابن المدینی، امام ابوحاتم اور امام ابن عساکر رحمہم اللہ جیسے اساطینِ فن کے کلام سے "حجیہ بن عدی" کے بارے میں درج ذیل نتیجہ سامنے آتا ہے:

❀ اس کی روایات بہت کم ہیں۔ امام ابن المدینی کا یہ صریح اور مفسر بیان ہے۔

❀ اس کے حافظہ نے غلطی کی ہے۔ یہ بھی صریح اور مفسر بیان کے قائم مقام ہے۔ امام ابو حاتم نے اپنے الفاظ کی خود تفسیر کر دی ہے اور ابن سعد اور ابن عساکر کی جرح اسی پر محمول ہوگی۔

❀ اس کی ذات معلوم ہے۔ ابن سعد کے کلام کا ابتدائی ٹکڑا یہی بتاتا ہے۔

❀ اس کی قلیل روایات اس کی ثقاہت کو ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہیں۔ یہ ابن المدینی کے قول "لم يعرف" اور ابوحاتم کے قول "شبيه بالمجهول" کا مفاد ہے۔

---

[1] الأربعون الأبدال العوالي لابن عساكر (ص: ٧٤)

اب آپ کتبِ رجال چھان ماریئے، کہیں بھی آپ کو جرح و تعدیل کے ان جیسے چوٹی کے ائمہ کی طرف سے اس نتیجے کے خلاف کوئی ٹھوس صراحت نہیں ملے گی، اسی لیے ان ائمہ و اہلِ علم کا موقف ہی درست ہے جو اس راوی کو ضعیف و غیر ثقہ گردانتے ہیں، خواہ مذکورہ ائمہ فن کی اتباع میں یا اپنے اجتہاد سے انھوں نے ایسا کہا ہے۔

دیگر ائمہ کے اقوال:

❀ امام عبد الحق الأشبیلی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۸۱) نے کہا:

"في إسناد هذا الحديث حجية بن عدي وليس ممن يحتج به"[1]

''اس حدیث کی سند میں حجیۃ بن عدی ہے اور یہ ان لوگوں میں سے نہیں ہے جن سے حجت پکڑی جائے۔''

❀ امام ابن الجوزی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۹۷) نے کہا:

"هذا الحديث أقوى من الأول، لأن في الحديث الأول حجية قال أبو حاتم الرازي: لا يحتج بحديثه وهو شبيه المجهول"[2]

''یہ حدیث پہلی حدیث سے زیادہ قوی ہے، کیوں کہ پہلی حدیث میں ''حجیۃ'' ہے جس کے بارے میں ابوحاتم رازی نے کہا: اس کی حدیث سے حجت نہیں پکڑی جائے گی اور یہ مجہول جیسا ہے۔''

❀ امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۴۸) نے اگرچہ مستدرک میں امام حاکم کی تصحیح پر تعاقب نہیں کیا، لیکن جہاں خاص اس راوی پر انھوں نے کلام کیا ہے، وہاں اس کی توثیق کا فیصلہ نہیں کیا ہے، چنانچہ انھوں نے ضعفاء پر لکھی ہوئی ہر کتاب

---

[1] الأحكام الوسطىٰ (۲/ ۱۷۲)

[2] التحقيق في مسائل الخلاف (۲/ ۵۸)

میں اس کا ذکر کیا ہے اور تنقیح میں بغیر کسی تعاقب کے لکھا ہے:

"حجية، قال أبو حاتم: لا يحتج بحديثه"[1]

''حجیہ کے بارے میں ابوحاتم نے کہا: اس کی حدیث سے حجت نہیں لی جائے گی۔''

البتہ میزان میں محض امید ظاہر کرتے ہوئے کہا ہے:

"وهو صدوق إن شاء اللّٰه"[2] ''یہ ان شاء اللہ صدوق ہے۔''

یہ تمریض کا صیغہ ہے جس میں بالجزم توثیق کا فیصلہ نہیں ہے۔

❀ حافظ مغلطای بن قلیج الحنفی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۶۲) حجیہ بن عدی کی ایک حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"هذا حديث ضعيف بأمرين: الأول... الثاني: حجية بن عدي الكندي الكوفي"[3]

''یہ حدیث دو وجوہات کی بنا پر ضعیف ہے ... دوسری وجہ حجیہ بن عدی الکندی الکوفی ہے۔''

❀ امام ابن عبد الہادی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۴۴) ایک حدیث کو غیر قوی قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لأنه في الحديث الأول حجية، قال أبو حاتم الرازي: لا يحتج بحديثه، هو شبه المجهول"[4]

''کیوں کہ پہلی حدیث میں حجیہ ہے جس کے بارے میں ابوحاتم نے کہا ہے

---

[1] تنقيح التحقيق للذهبي (١/ ٣٥٨)

[2] ميزان الاعتدال للذهبي ت البجاوي (١/ ٤٦٦)

[3] شرح ابن ماجه لمغلطائي (ص: ١٤٤٥)

[4] تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي (٣/ ١٤٤)

کہ اس کی حدیث سے حجت نہیں پکڑی جائے گی اور وہ مجہول جیسا ہے۔“

❀ امام زیلعی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۶۲) نے کہا:

”حجية بن عدي، قال فيه أبو حاتم: شبه المجهول“[1]

”حجیۃ بن عدی کے بارے میں ابوحاتم نے کہا: یہ مجہول جیسا ہے۔“

❀ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۲) نے اپنی کتاب ”لسان المیزان“ کے بارے میں کہا:

”ومن كتبت قبالته: (صح) فهو ممن تكلم فيه بلا حجة، أو صورة (هـ) فهو مختلف فيه والعمل على توثيقه، ومن عدا ذلك فضعيف على اختلاف مراتب الضعف“[2]

”میں اس کتاب میں جس راوی سے پہلے ”صح“ لکھوں گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس پر بلا حجت کلام کیا گیا ہے، اور اگر ”ھ“ لکھوں گا تو وہ مختلف فیہ ہوگا اور عمل اس کی توثیق پر ہوگا، اور اس کے علاوہ جو راوی ہوگا وہ ضعیف ہوگا، ضعف کے مرتبے کے لحاظ سے۔“

اور اس کتاب میں ابن حجر رحمہ اللہ نے اس راوی سے قبل کوئی علامت نہیں لگائی ہے۔[3] اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ راوی ابن حجر رحمہ اللہ کی نظر میں ضعیف ہے۔

معاصرین کی تحقیق:

معاصر محققین میں بھی کئی اہلِ علم نے اسے ضعیف ہی مانا ہے مثلا:

❀ محدث مقبل بن ہادی الوادعی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۴۲۲) نے کہا:

---

[1] نصب الراية للزيلعي (۳/ ۳۷۱)

[2] لسان الميزان لابن حجر، ت أبي غدة: ۹/ ۲۴۷)

[3] دیکھیں: لسان الميزان لابن حجر، ت أبي غدة (۹/ ۲۷۹)

"حجية مختلف فيه، والظاهر أنه لا يبلغ حديثه الحجية"[1]

''حجیۃ مختلف فیہ ہے اور ظاہر یہی ہے کہ اس کی حدیث حجت کے درجے پر نہیں پہنچتی۔''

❁ تحریر التقریب کے مؤلفین (دکتور بشار عواد اور شعیب ارناؤوط) نے کہا:

"ضيف يعتبر به في المتابعات والشواهد"[2]

''یہ ضعیف ہے، متابعات وشواہد ہی میں قابلِ التفات ہے۔''

حافظ زبیر علی زئی صاحب بھی اپنی تائید میں تحریر التقریب کے حوالے پیش کرتے رہتے ہیں، مثلا ایک جگہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے فیصلے کے خلاف اپنی تائید میں تحریر التقریب کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تحریر تقریب التہذیب کے مؤلفین نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جرح کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے....''[3]

دکتور ماہر یاسین الفحل صاحب نے تحریر کے مؤلفین پر "كشف الإيهام" میں تعاقب کیا ہے، لیکن خود اپنی دیگر کئی کتب میں موصوف نے اس راوی کا ضعیف ہونا تسلیم کر لیا ہے۔ چنانچہ دکتور موصوف اپنی مشہور کتاب "الجامع في العلل والفوائد" میں اس کی سند کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وهذا إسناد لين، من أجل حجية بن عدي"[4]

''یہ سند حجیۃ بن عدی کے سبب کمزور ہے۔''

نیز بلوغ المرام کی تخریج میں اس کی ایک سند کو ضعیف قرار دیتے ہوئے

---

[1] المستدرك على الصحيحين للحاكم، ط مقبل (١/ ٦٤٣ حاشيه)

[2] تحرير التقريب، رقم الحديث (١١٥٠)

[3] جزء القراءة مترجم (ص: ١٣٧) و انظر أيضا (ص: ٢٣٧)

[4] الجامع في العلل والفوائد (ص: ٢٣٢)

فرماتے ہیں:

"إسناده ضعيف؛ لضعف حُجَيَّة بن عدي"[1]

''اس کی سند حجیۃ بن عدی کے سبب ضعیف ہے۔''

ایک اور کتاب میں مزید صراحت کے ساتھ کہتے ہیں:

"حجية بن عدي، ضعيف يعتبر به في المتابعات والشواهد"[2]

''حجیہ بن عدی ضعیف ہے، متابعات اور شواہد میں اس کا اعتبار ہے۔''

- دکتور بشار عواد ایک دوسری کتاب پر اپنی تعلیق میں لکھتے ہیں:

"إسناده ضعيف، حجية بن عدي ضعيف"[3]

''اس کی سند ضعیف ہے، حجیہ بن عدی ضعیف ہے۔''

- شعیب الأرناؤوط اور ان کے ساتھ محققین کی ایک ٹیم نے سنن ابن ماجہ کی تحقیق کی ہے، اس میں حجیۃ بن عدی کی ایک حدیث کے بارے میں یہ محققین لکھتے ہیں:

"وهذا إسناد ضعيف لضعف حُجية بن عدي"[4]

''یہ سند حُجیۃ بن عدی کے سبب ضعیف ہے۔''

تنبیہ: کیا ''محمد بن ابراہیم البوشنجی'' نے حجیہ بن عدی کی توثیق کی ہے؟

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تہذیب میں ''محمد بن ابراہیم البوشنجی'' سے بھی اس کی توثیق نقل کی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ محمد بن ابراہیم البوشنجی نے ''ابو الزعراء'' یعنی ''عبداللہ بن ہانی'' کی توثیق کی ہے جو سلمہ بن کہیل کے استاذ اور علی رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہیں۔[5]

[1] بلوغ المرام من أدلة الأحكام ت فحل (ص: ٢٤٦)
[2] صحيح ابن خزيمة ت ماهر (٤/ ٤٩٨)
[3] تاريخ مدينة السلام للخطيب، ت بشار (٥/ ١١٣ حاشیہ ١)
[4] سنن ابن ماجه ت الأرناؤوط (٣/ ١٥)
[5] دیکھیں: الكفاية للخطيب البغدادي، ت ماهر (٢/ ١٧١)

اور سلمۃ بن کہیل کے مشائخ اور علی رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں اس کنیت والے دو راوی ہیں، ایک ''حجیۃ بن عدی'' اور دوسرے ''عبد اللہ بن ہانی''۔ لیکن اس کنیت سے شہرت ''ہانی بن عبد اللہ'' ہی کی ہے اور رواۃ سندوں میں ان کا تذکرہ ہی اس کنیت سے کرتے ہیں۔ جبکہ ''حجیۃ بن عدی'' اس کنیت سے مشہور نہیں ہیں اور نہ رواۃ کا یہ معمول ہے کہ وہ حجیۃ بن عدی کا تذکرہ ان کی کنیت سے کرتے ہوں، اس لیے غالب پہلو یہ ہے کہ متعلقہ سند میں ''أبو الزعراء'' سے مراد ''عبد اللہ بن ھانی'' ہیں اور انھیں کی توثیق محمد بن إبراہیم البوشنجی نے کی ہے۔

رہی بات یہ کہ امام برقانی نے ''أبو الزعراء'' کی تعیین حجیۃ بن عدی سے کی ہے تو یہ امام برقانی کی تعیین ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ محمد بن إبراہیم البوشنجی نے بھی انھیں کی تعیین کرکے توثیق کی ہو۔

علاوہ بریں امام برقانی نے یہ تعیین سند کے رواۃ سے نقل نہیں کی، بلکہ خود یہ کہتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ یہاں علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اور ان سے ''ابو الزعراء عبد اللہ بن ھانی'' کی روایت نہیں آتی، بلکہ ''ابو الزعراء حجیۃ بن عدی'' ہی کی روایت آتی ہے، اس لیے یہی مراد ہیں۔ لیکن اس استدلال کی بنیاد ہی غلط ہے، کیوں کہ علی رضی اللہ عنہ سے ''ابو الزعراء عبد اللہ بن ہانی'' کی بھی روایت ہے جیسا کہ امام ابن سعد رحمہ اللہ نے کہا ہے۔[1] اور یہ بات اس استدلال کو بہت کمزور کر دیتی ہے کہ علی رضی اللہ عنہ سے جب ''ابو الزعراء حجیۃ بن عدی'' کی روایت آتی ہے تو ان کی کنیت ''ابو الزعراء'' سے نہیں، بلکہ صرف ان کے نام ''حجیۃ بن عدی'' کی صراحت سے آتی ہے۔ جبکہ علی رضی اللہ عنہ سے جب ''ابو الزعراء ہانی بن عبد اللہ'' کی روایت آتی ہے تو ان کے نام ''عبد اللہ بن ہانی'' کے ساتھ یا ان کی کنیت ''ابو الزعراء'' کے ساتھ آتی ہے۔

---

[1] دیکھیں: الطبقات الکبریٰ ط دار صادر (٦/ ١٧١)

اس لیے یہ پہلو راجح ہے کہ یہاں ''ابو الزعراء'' سے ''عبد اللہ بن ہانی'' ہی مراد ہیں۔لیکن اگر یہ ترجیح نہ مانی جائے تو یہاں دونوں میں سے کسی کا نام متعین نہیں، اس لیے محمد بن ابراہیم البوشنجی کی توثیق کو کسی پر بھی لاگو نہیں کیا جاسکتا۔

شبہات کا ازالہ:

بعض لوگوں نے کمزور توثیق اور بعض اہلِ علم کی تصحیحات کا سہارا لے کر اس راوی کو ثقہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، ذیل میں ہم ان حوالوں کی حقیقت واضح کرتے ہیں:

امام عجلی رحمہ اللہ کی توثیق:

❀ امام عجلی رحمہ اللہ (المتوفی۲۶۱) نے اسے ثقہ کہا ہے۔[1]

امام عجلی کے دیگر معاصرین کا موقف:

عرض ہے کہ امام ابن سعد (المتوفی ۲۳۰) ، امام ابن المدینی (المتوفی۲۳۴) اور امام ابوحاتم (المتوفی۲۷۷) کے فیصلے کے مقابلے میں امام عجلی (المتوفی۲۶۱) کی توثیق کا کوئی وزن نہیں ہے، کیوں کہ یہ دیگر ائمہ بھی اسی دور کے ہیں اور کثرتِ روایات میں امام عجلی رحمہ اللہ پر یہ سب فائق ہیں۔

دیگر معاصرین بھی کوفہ میں:

نیز امام عجلی کوفہ کے ہیں اور یہ بقیہ تینوں بھی کوفہ آکر اہلِ کوفہ کی روایات اخذ کر چکے ہیں، جیسا کہ ان کے اساتذہ میں کوفی رواۃ کی تعداد اس پر دلالت کرتی ہے، نیز اہلِ فن نے اس کی خصوصی صراحت بھی کر رکھی ہے، بلکہ خود ان ائمہ نے بھی یہ بات بیان کر رکھی ہے۔

[1] معرفة الثقات للعجلي (١/ ٢٨٨)

امام ابن سعد کی کوفہ آمد:

امام ابن سعد رحمہ اللہ نے خود ذکر کیا ہے کہ وہ کوفہ گئے اور وہاں عبداللہ بن ادریس الکوفی کے ساتھ کوفہ کے مختلف علاقوں کی سیر کرتے رہے، حتی کہ ''الحکم بن عتیبہ'' کے گھر کی بھی زیارت کی جنھیں بعض ائمہ نے ''حجیہ بن عدی'' کے شاگردوں میں شمار کیا ہے۔[1]

امام ابوحاتم کی کوفہ آمد:

امام ابوحاتم رحمہ اللہ کا بھی اپنا بیان ہے کہ انھوں نے کوفہ و بغداد وغیرہ کا اتنی بار چکر لگایا کہ اس کا شمار ہی نہیں۔ ابوحاتم رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"ما كنت سرت أنا من الكوفة إلى بغداد فما لا أحصي كم مرة"[2]

''میں نے کوفہ سے بغداد کا اتنی بار سفر کیا کہ اس کا شمار نہیں کر سکتا۔''

کوفہ کے اپنے ایک سفر کے بارے میں تو انھوں نے لکھا کہ وہ سات سال تک کوفہ میں مقیم رہے۔[3]

امام ابن المدینی کی کوفہ آمد:

امام ابن المدینی رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے کہ "قدمت الكوفة..." ''میں کوفہ آیا...''[4]

---

[1] دیکھیں: الطبقات الکبریٰ ط دار صادر (٦/ ٣٣١)

[2] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (١/ ٣٥٩)

[3] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (١/ ٣٦٠)

[4] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (١٠/ ٢٤٥) رجاله ثقات معروفون ماعدا والد الرامهرمزي فإني لم أقف له على ترجمة.

لیکن اس کی سند میں امام رامہرمزی رحمہ اللہ کے والد کے حالات مجھے نہیں ملے، لیکن ان کے کوفہ آنے پر دیگر شواہد موجود ہیں۔ ایک حدیث کے بارے میں امام ابن المدینی کہتے ہیں:

”لم نجده إلا عند أهل الكوفة“[1]

”ہم نے اسے اہلِ کوفہ ہی کے پاس پایا۔“

نیز ان کے شاگرد امام ابن معین رحمہ اللہ کے بیان سے پتا چلتا ہے کہ ابن المدینی رحمہ اللہ کوفہ بار بار آتے تھے، چنانچہ ابن معین رحمہ اللہ نے کہا:

”كان علي بن المديني إذا قدم علينا أظهر السنة وإذا ورد إلى البصرة أظهر التشيع“[2]

”علی ابن المدینی جب ہمارے پاس (کوفہ) آتے تو سنت (فضائلِ صحابہ) بیان کرتے اور جب بصرہ جاتے تو تشیع (فضائل اہلِ بیت) بیان کرتے۔“

امام ابویعلی الخلیلی نے بھی صراحتاً ان کے کوفہ آنے کا ذکر کیا ہے۔[3]

امام عجلی کی طرح امام ابن المدینی کی بھی الثقات پر کتاب:

امام عجلی نے جس طرح ثقات پر کتاب لکھی ہے، اسی طرح ابن المدینی رحمہ اللہ

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (١/ ٣٠٤) وإسناده صحيح.

[2] تاريخ ابن أبي خيثمة كما في ميزان الاعتدال للذهبي ت البجاوي (٣/ ١٣٩) ولفظه: قال أحمد بن أبي خيثمة في تاريخه... و إسناده صحيح، ومن طريق ابن أبي خيثمة أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (١١/ ٤٦٣) وإسناده صحيح، وانظر: النصب والنواصب (ص: ١٨٦) وقال سفيان الثوري: إذا كنت في الشام فحدث بفضائل علي، وإذا كنت بالكوفة فحدث بفضائل عثمان. (الجامع لأخلاق الراوي: ٢/ ١١٨) وإسناده حسن، ابن خليق روى عنه غير واحد ممن لايروي إلاعن ثقة.

[3] الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي (٢/ ٥٩٧)

نے بھی ثقات پر کتاب لکھی ہے جس کا نام "الثقات والمثبتین" ہے، بلکہ ابن المدینی کی یہ کتاب دس جلدوں میں ہے۔[1]

ابن المدینی رحمہ اللہ اس کے علاوہ بھی سیکڑوں کتابوں کے مصنف ہیں اور ان کے اساتذہ، رفقاء اور تلامذہ اور دیگر ائمۂ فن نے متفقہ شہادت دی ہے کہ یہ اپنے زمانے میں حدیث اور علل کے سب سے زیادہ جانکار تھے۔[2]

امام ابن المدینی اپنے معاصرین میں سب پر بھاری:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"أعلم أهل عصره بالحديث وعلله"[3]

''اپنے دور میں حدیث اور علل کے سب سے زیادہ جانکار تھے۔''

امام خطیب بغدادی فرماتے ہیں:

"هو أحد أئمة الحديث في عصره والمقدم على حفاظ وقته"[4]

''یہ اپنے دور کے ائمۂ حدیث میں سے ایک تھے اور اپنے دور کے تمام حفاظ پر مقدم تھے۔''

ایسی صورت میں امام عجلی کی توثیق کے مقابلے میں صرف ابن المدینی ہی کے فیصلے کو رکھ دیا جائے تو اس کے سامنے امام عجلی کی توثیق بے وزن ہو کر رہ جاتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہم دیکھ رہے ہیں کہ امام عجلی ہی کے دور کے تین کبار ائمۂ نقد ان کے خلاف ہیں۔ ایسی صورت میں ان کی توثیق کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔

---

1. سير أعلام النبلاء (١١/ ٤٩)
2. دیکھیں: الإمام علي ابن المديني ومنهجه في نقد الرجال (ص: ١٧٩ تا ١٨٧)
3. تقريب التهذيب لابن حجر، رقم الحديث (٤٧٦٠)
4. تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (١١/ ٤٥٨)

یاد رہے کہ امام ابن سعد، امام ابن المدینی اور امام ابوحاتم نے زیرِ بحث راوی کے بارے میں اپنے عدم علم کا اظہار نہیں کیا، بلکہ ایک ناقدانہ فیصلہ صادر کیا ہے، جو علم و معرفت پر مبنی ہے،[1] لہٰذا اس کے برعکس امام عجلی کے فیصلے کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

مبہم اور غیر مفسر توثیق:

نیز یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ جس طرح عموماً جرح مبہم ہی ہوتی ہے، اسی طرح عموماً توثیق بھی مبہم ہی ہوتی ہے، چنانچہ اگر صراحت کے ساتھ کسی راوی کے حفظ و ضبط کی گواہی نہ دی جائے بلکہ صرف ''ثقة'' کہا جائے تو اس میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس سے حفظ و ضبط کی گواہی مراد نہیں، بلکہ صرف عدالت و دیانت بتلانا مقصود ہے۔

- امام ذہبی رحمہ اللہ ''ابو جعفر محمد بن سابق'' کے بارے میں ایک قول نقل کرتے ہیں:

''هو ثقة، وليس ممن يوصف بالضبط''[2]

''یہ ثقہ ہے، لیکن ان لوگوں میں سے نہیں ہے جن کے ضبط کی گواہی دی جاتی ہے۔''

- امام حاکم رحمہ اللہ نے ایک سخت ضعیف و متروک راوی ''خارجۃ بن مصعب الخراسانی'' کی توثیق کی تو امام ذہبی رحمہ اللہ نے یہ وضاحت کی کہ اس توثیق کا مطلب اس کی تضعیف کی نفی نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس راوی سے جھوٹ بولنا ثابت نہیں ہے۔ امام ذہبی رحمہ اللہ کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

''وَقَالَ الحَاكِمُ: ''هُوَ فِي نَفْسِهِ ثِقَةٌ''، يَعْنِي: مَا هُوَ بِمُتَّهَمٍ''[3]

---

[1] اس فرق کی مفصل وضاحت آگے امام ابن القطان رحمہ اللہ کے کلام کے جواب کے تحت آ رہی ہے۔

[2] ميزان الاعتدال للذهبي ت البجاوي (٣/ ٥٥٥)

[3] سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٢٧)

''امام حاکم رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ فی نفسہٖ ثقہ ہے، یعنی یہ متہم نہیں۔''

- امام مزی رحمہ اللہ ''ربیع بن صبیح سعدی'' کے بارے میں ایک قول نقل کرتے ہیں:

"رجل صالح صدوق ثقة، ضعيف جدا"[1]

''یہ نیک، سچا اور ثقہ ہے، مگر سخت ضعیف ہے۔''

- دکتور بشار اس قول پر حاشیہ لگاتے ہوئے فرماتے ہیں:

"يعني: صالح صدوق ثقة في دينه وسلوكه وأخلاقه، ضعيف في الحديث"[2]

''یعنی یہ دین واخلاق میں نیک، سچا اور ثقہ ہے، لیکن حدیث میں ضعیف ہے۔''

- علامہ معلّمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقد تقدم في القواعد أنهم ربما يتجوزون في كلمة "ثقة" فيطلقونها على من هو صالح في دينه وإن كان ضعيف الحديث"[3]

''قواعد کے تحت یہ بات گزر چکی ہے کہ بعض ائمہ کبھی کبھار لفظ "ثقة" الگ معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ اس کا اطلاق ایسے راوی پر کرتے ہیں جو دینداری کے اعتبار سے نیک ہو گرچہ وہ حدیث میں ضعیف ہو۔''

معلوم ہوا کہ بعض ناقدین کبھی کبھی محض دیانت داری اور سچائی کے لحاظ سے کسی کو ثقہ کہہ دیتے ہیں، جس سے اس کے حفظ وضبط کی گواہی مقصود نہیں ہوتی۔

---

[1] تهذيب الكمال للمزي (٩/ ٩٣)

[2] تهذيب الكمال (٩/ ٩٣ حاشيه ٧)

[3] التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل (٢/ ٥٦)

اب زیرِ بحث راوی کا معاملہ دیکھیے کہ اس پر محدثین نے مفسر کلام کر رکھا ہے، چنانچہ ابن المدینی نے صراحت کر دی ہے کہ اس کی روایات بہت کم ہیں اور امام ابوحاتم نے اس کے حافظے پر جرح کی ہے۔اس کے مقابل میں انھیں کے دور کے صرف امام عجلی نے مجمل توثیق کر رکھی ہے، جس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ ممکن ہے کہ ان کا مقصود بھی حفظ و ضبط کے لحاظ سے توثیق نہ ہو، بلکہ محض دینداری بتلانا مقصود ہو۔ تاہم اگر ان کا مقصود حفظ و ضبط ہی کے لحاظ سے توثیق ہو تو بھی ان کی یہ توثیق انھیں کے دور کے دیگر کبار ائمۂ ناقدین کے برخلاف ہونے کے سبب نا قابلِ التفاف ہے، جیسا کہ تفصیل پیش کی جا چکی ہے۔

امام ابن حبان کی توثیق مشکوک:

❁ امام ابن حبان نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے اور اپنی ''صحیح'' میں اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔[1]

امام ابن حبان کی نظر میں ''حجیۃ بن عدی'' نام کے دو راوی ہیں:

عرض ہے کہ امام ابن حبان نے ''ثقات'' میں ''حجیہ بن عدی'' کے نام سے دو ناموں کا ذکر کیا ہے:

''الحجية بن عدي الكندي يروي عن علي و عبد اللّٰه، روى عنه أهل الكوفة''[2]

''حجية بن عدي الأسدي الكوفي يروي عن علي، روى عنه سلمة بن كهيل''[3]

---

[1] صحيح ابن حبان، ت الأرناؤوط (١٣/ ٢٤٢)

[2] الثقات لابن حبان ط العثمانية (٤/ ١٨٦)

[3] الثقات لابن حبان ط العثمانية (٤/ ١٩٢) نیز دیکھیں: تقريب الثقات لدكتور خليل (ص: ٣٤٢)

چونکہ صحیح ابن حبان میں انھوں نے کسی ایک ہی کی حدیث کو صحیح کہا ہے، اس لیے یہ بات معلوم نہیں ہے کہ انھوں نے دونوں میں سے کس کو مراد لیا ہے، کیوں کہ دونوں علی رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہیں اور دونوں سے روایت کرنے والے کوفی ہیں۔ اور مرفوع احادیث پر بحث کے ضمن میں یہ بات گزر چکی ہے کہ امام ابن حبان رحمہ اللہ کا محض ثقات میں کسی راوی کو ذکر کر دینا خود ابن حبان رحمہ اللہ کی نظر میں بھی اس کے ثقہ ہونے کی دلیل نہیں ہے، بلکہ ایسے کئی رواۃ تو خود ابن حبان کی نظر میں بھی مجروح ہیں اور ثقات میں ان کا ذکر محض ان کی ذات کی معرفت کے لیے ہے۔

اگر کوئی کہے کہ چونکہ دونوں ایک ہی راوی ہیں اور صرف ابن حبان رحمہ اللہ نے بعض سندوں میں کچھ فرق کی وجہ سے دونوں کو الگ الگ سمجھ لیا ہے، اس لیے انھوں نے کسی ایک کی بھی روایت کی تصحیح کر دی ہے تو دونوں کی توثیق ہو جائے گی، تو عرض ہے:

ممکن ہے ابن حبان رحمہ اللہ نے اس نام کے ذریعے مروی بعض روایات کو صحیح پا کر اسے ثقہ جانا ہو اور اسی نام کے ذریعے مروی بعض دوسری احادیث کو انھوں نے ضعیف پایا ہو اور اسے دوسرا اور غیر ثقہ راوی مان لیا ہو، اور ثقات میں صرف معرفتِ ذات کے لیے اس کا تذکرہ کر دیا ہو۔ فافهم!

امام ابن خلفون کی توثیق بھی مشکوک ہے:

❀ ابن خلفون (المتوفی ٦٣٦) نے جحیہ کو اپنی کتاب ثقات میں ذکر کیا ہے۔[1]

❀ عرض ہے کہ ابن خلفون نے ثقات میں اس راوی کی کنیت ''ابوالزعراء'' بتلائی ہے[2] اور اس راوی کا ترجمہ و تعارف ذکر کرتے وقت محدثین ان کی کنیت ذکر

[1] إكمال تهذيب الكمال لمغلطائي (٤/ ١٠)

[2] إكمال تهذيب الكمال لمغلطائي (٤/ ١٠)

نہیں کرتے۔[1] بلکہ عبداللہ بن ہانی کے ترجمہ میں اس کی کنیت ''ابوالزعراء'' ذکر کرتے ہیں۔[2] یہ راوی بھی علی رضی اللہ عنہ کا شاگرد اور سلمہ بن کہیل کا شاگرد ہے، اس لیے بہت ممکن ہے کہ ابن خلفون نے بھی ان دونوں کو خلط ملط کر دیا ہو، جیسا کہ بعض اور لوگوں کو بھی اشتباہ ہوا ہے اور انھوں نے ''ابوزعراء'' کو ''حجیۃ بن عدی'' سمجھ لیا ہے اور ''ابوزعراء'' کی توثیق کو ''حجیۃ بن عدی'' سے جوڑ دیا ہے۔[3] کما مضیٰ.

❁ مزید یہ کہ ابن خلفون اپنی کتاب ثقات میں امام عجلی کی توثیقات نقل کرتے ہیں، جیسا کہ حافظ مغلطائی کی نقولات سے ظاہر ہے۔[4]

اس لیے ممکن ہے کہ انھوں نے امام عجلی کی توثیق پر اعتماد کرلیا ہو جس کی حقیقت بیان کی جا چکی ہے۔

❁ علاوہ بریں ابن خلفون کی یہ توثیق مغلطائی نے نقل کی ہے اور صرف تین دن تک قربانی کے قائلین کے پیشوا حافظ زبیر علی زئی صاحب حافظ مغلطائی کو مجروح اور غیر ثقہ گردانتے ہیں اور ان کی نقل پر اعتماد نہیں کرتے۔[5]

علامہ بوصیری کی توثیق کی حیثیت:

❁ علامہ بوصیری (المتوفی ۸۴۰) نے اسے ''ثقہ'' کہا ہے۔[6]

---

[1] دیکھیں: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣/ ٣١٤) الطبقات الكبرىٰ ط دار صادر (٦/ ٢٢٥) تهذيب الكمال للمزي (٥/ ٤٨٥) وغيره.

[2] دیکھیں: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٥/ ١٩٥) الطبقات الكبرىٰ ط دار صادر (٦/ ١٧١) تهذيب الكمال للمزي (١٦/ ٢٤١) وغيره.

[3] نیز دیکھیں: إكمال تهذيب الكمال لمغلطائي (٧/ ٢٢٩)

[4] دیکھیں: إكمال تهذيب الكمال (٤/ ٣٢٨) نیز دیکھیں: تهذيب التهذيب لابن حجر، ط الهند (٥/ ٢٥٢)

[5] دیکھیں: مقالات (٣/ ١٣٨)

[6] مصباح الزجاجة للبوصيري (١/ ١٠٦)

❁ عرض ہے کہ علامہ بوصیری نے ایک سند کو ضعیف قرار دیتے ہوئے اس کے ایک راوی پر کلام کیا اور اس کے بعد سند کے بقیہ رواۃ کے بارے میں ایک ساتھ عمومی طور کہا:

"وباقي رجاله ثقات"[1] "اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔"

اس طرح کی عمومی توثیق کا وہ وزن نہیں ہوتا جو خصوصی توثیق کا ہوتا ہے، بلکہ کبھی کبھار ایک امام عمومی توثیق میں خود اپنے ہی خصوصی فیصلے کے خلاف چلا جاتا ہے، چنانچہ امام ہیثمی رحمہ اللہ نے ایک مجہول راوی "حارث بن مسلم" والی ایک سند کے بارے میں عمومی طور پر کہا: "وَرِجَالُهُمَا ثِقَاتٌ"[2]

حالانکہ ایک دوسری جگہ جب خصوصی طور پر "حارث بن مسلم" پر حکم لگایا تو کہا:

"وَفِيْ إِسْنَادِهِ الْحَارِثُ بْنُ مُسْلِمٍ، وَهُوَ مَجْهُولٌ"[3]

لہٰذا خصوصی کلام وہ بھی متقدمین اور اساطینِ فن کے کلام کے مقابلے میں اس طرح کی عمومی توثیق کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

❁ علامہ بوصیری اپنی اسی کتاب میں بکثرت امام عجلی کی توثیقات کا ذکر کرتے ہیں، ممکن ہے انھوں نے یہاں امام عجلی کی توثیق پر ہی اعتماد کر لیا ہے اور امام عجلی کی توثیق کا جواب پہلے گزر چکا ہے۔

❁ امام ابن الملقن رحمہ اللہ (المتوفی ۸۰۴) کو نویں صدی کے صرف چار سال ملے اور باقی ان کی پوری زندگی آٹھویں صدی ہی میں گزری ہے، لیکن تین دن تک قربانی کے قائلین نے انھیں نویں صدی ہجری کا عالم بتا کر ان کی توثیق کو رد کر دیا

---

[1] مصباح الزجاجة للبوصيري (١/ ١٠٦)

[2] مجمع الزوائد (٨/ ٩٩)

[3] مجمع الزوائد (١/ ٢٦)

ہے۔ ایسے لوگ اگر امام بوصیری کی توثیق پیش کریں جنھوں نے صرف چار نہیں بلکہ چالیس سال نویں صدی ہجری میں گزارے ہیں تو یہ تعجب خیز بات ہے۔

بہرحال امام ابن سعد، امام ابن المدینی، اور امام ابوحاتم رحمہ اللہ کے کلام کے مقابلے میں امام بوصیری کے کلام کا کوئی شمار ہی نہیں ہے۔

امام ابن القطان کی طرف سے جحیہ کی توثیق پر بحث کا جائزہ:

❀ امام عبدالحق الاشبیلی (۵۸۱) نے اس راوی پر جرح کی تو امام ابن القطان (٦٢٨) نے اس کا جواب دیا۔[1]

عرض ہے کہ امام ابن القطان کے کلام میں کل تین باتیں ہیں، امام ابوحاتم رحمہ اللہ کی جرح کا جواب، جحیہ کی توثیق کی دلیل اور ایک الزامی جواب۔ اب ذیل میں ہم ان تینوں باتوں کا جائزہ لیتے ہیں:

امام ابوحاتم کی جرح کے جواب کا جائزہ:

قارئین سب سے پہلے ایک بات اچھی طرح سمجھ لیں کہ ناقدین کی طرف سے کسی راوی کی بابت اپنے ''عدمِ معرفت'' کے اظہار میں اور ناقدین کی طرف سے کسی راوی پر ''غیر معروف'' یا ''مجھول'' کا حکم لگانے میں بڑا فرق ہے۔

ناقدین کی طرف سے ''عدمِ معرفت'' کے اظہار اور ''مجھول'' کا حکم لگانے میں فرق:

کسی ناقد کی طرف سے ''عدمِ معرفت'' کا اظہار محض اپنی حد تک لاعلمی اور عدمِ اطلاع کا اعتراف ہوتا ہے جس کی بنیاد مکمل تحقیق وتفتیش پر نہیں ہوتی۔ لیکن جب کوئی ناقد کسی راوی پر ''غیر معروف'' یا ''مجھول'' کا حکم لگاتا ہے تو وہ ایک کلی حکم ہوتا

[1] بیان الوهم والإيهام (٥/ ٣٦٩ تا ٣٧١)

ہے اور مکمل تحقیق و تفتیش کے بعد ہی یہ حکم صادر کرتا ہے۔

اس کو مثال سے یوں سمجھیں کہ زید نامی ڈاکٹر آپ کو سرسری طور پر دیکھ کر یہ کہہ دے کہ ''مجھے نہیں معلوم کہ آپ کے جسم میں کوئی بیماری ہے۔''، جبکہ بکر نامی ڈاکٹر آپ کو پوری طرح مکمل چیک کر کے یہ کہہ دے کہ ''آپ کے جسم میں کوئی بیماری نہیں ہے۔'' تو ان دونوں ڈاکٹروں کا بیان ایک درجے کا ہرگز نہیں ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر زید کے بیان کہ ''مجھے نہیں معلوم کہ آپ کے جسم میں کوئی بیماری ہے۔'' کے بعد کوئی اور ڈاکٹر آپ سے یہ کہہ دے کہ ''آپ کے اندر کوئی بیماری ہے۔'' تو آپ ڈاکٹر زید کی بات کو اس کے عدمِ علم پر محمول کر کے نظر انداز کر دیں گے اور دوسرے ڈاکٹر کے بیان کو اس کے علم پر محمول کر کے یہ سمجھیں گے کہ اس نے اپنے پختہ علم اور مکمل تفتیش کے بعد یہ نتیجہ پیش کیا ہے۔

لیکن ڈاکٹر بکر کے بیان ''آپ کے جسم میں کوئی بیماری نہیں۔'' کے بعد اگر کوئی اور ڈاکٹر آپ سے یہ کہہ دے کہ ''آپ کے جسم میں بیماری ہے۔'' تو یہاں آپ ڈاکٹر بکر کے بیان کو نظر انداز نہیں کر سکتے، کیوں کہ اس نے بھی اپنے پختہ علم اور اپنی تفتیش کو بروئے کار لاتے ہوئے نتیجہ پیش کیا تھا۔ اس لیے یہاں آپ ان دونوں میں سے اس ڈاکٹر کے بیان کو ترجیح دیں گے جو آپ کی نظر میں زیادہ تجربہ کار اور زیادہ مہارت والا ہے۔

یہی حال ائمۂ جرح و تعدیل کے اقوال کا بھی ہے کہ ان میں اگر کوئی ناقد محض اپنی حد تک اپنی لاعلمی اور عدمِ معرفت کا اظہار کرے تو اسے صرف اس وقت نظر انداز کیا جا سکتا ہے جب دوسرا ناقد اس کے معارض کوئی بات کہہ دے۔

لیکن اگر کوئی ناقد کسی راوی سے متعلق بالجزم ''غیر معروف'' یا ''مجہول'' کا فیصلہ صادر کر دے تو اس کے معارض قول آنے پر بھی اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا،

کیوں کہ بالجزم ''غیر معروف'' اور ''مجہول'' کا حکم مکمل تحقیق و جستجو اور بھرپور معلومات کے بعد ہی صادر ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے معاملے میں ہم دونوں ناقدین کی مہارت اور ان کے رتبے اور قرائن وغیرہ کی روشنی میں ترجیح دیں گے کہ کس کی بات زیادہ وزنی ہے۔

افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ بہت سے لوگ اس اہم فرق سے غافل ہوتے ہیں اور پھر وہ دو طرح کی غلطیاں کرتے ہیں: ایک غلطی یہ کہ محض اپنے عدمِ علم ہی کی بنیاد پر بالجزم فیصلہ صادر کر دیتے ہیں، مثلاً کسی کو کسی راوی کا ترجمہ نہیں ملا تو محض اپنے عدمِ علم کی بنا پر بالجزم اسے ''مجہول'' کہہ دیتے ہیں اور دوسری غلطی یہ کہ دیگر ائمہ کے کلام میں عدمِ معرفت کے اظہار کو مثلاً ''لا نعرفه'' وغیرہ کو بالجزم فیصلہ سمجھ بیٹھتے ہیں اور دوسری طرف بالجزم فیصلے کو مثلاً ''مجہول'' کہنے کو محض ذاتی عدمِ واقفیت پر محمول کرنے لگ جاتے ہیں۔

ائمۂ فن کی تصریحات:

- حافظ ابن حجر رحمہ اللہ قاضی عیاض سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قال عياض: ولفظة "مجهول" إنما تطلق في صناعة الأثر على من لم يعرف أحد من أهل الصنعة حاله، وأما أن يسمع أحد بمن لا علم له به فلا ينبغي أن يطلقها عليه فيحكم عليه بذلك وقد عرفه غيره"[1]

''قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ: لفظ ''مجہول'' کا اطلاق ائمۂ فن کے یہاں اس راوی پر ہوتا ہے جس کی حالت کے بارے میں ائمۂ فن میں سے کسی کو بھی آگاہی نہ ہو، لیکن اگر کسی شخص کو کسی راوی کے بارے میں محض ذاتی طور پر علم نہ ہو تو اس کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ اس پر ''مجہول''

[1] لسان الميزان لابن حجر، ت أبي غدة (٩/ ٧٩)

کا حکم لگا دے، جب کہ دوسرے لوگ اس پر آگاہ ہوں۔"

❁ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"ومن عادة الأئمة أن يعبِّروا في مثل هذا بقولهم: "لا نعرفه" أو "لا نعرف حاله"، وأما الحكم عليه بالجهالة فقدرٌ زائد لا يقع إلا من مطلع عليه أو مجازف"[1]

"ائمۂ فن کی عادت یہ ہے کہ وہ ایسے مواقع پر "ہم اسے نہیں جانتے" یا "ہمیں اس کی حالت معلوم نہیں" جیسے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ رہی بات بالجزم "مجہول" کا حکم لگا دینے کی تو یہ ایک بڑا فیصلہ ہے اور یہ کما حقہ وہی امام کرسکتا ہے جو تفتیش کے تمام مراحل کے بعد اس راوی کی اس پوزیشن پر بخوبی واقف ہوچکا ہو، ورنہ پھر ایک غیر ذمے دار شخص ہی ایسا بول سکتا ہے جو اپنی علمی حد سے آگے بڑھ کر بات کرنے کا عادی ہو۔"

چنانچہ امام ابن المدینی، ابوحاتم اور ان جیسے اساطینِ فن جب کسی راوی کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ "لا نعرفه" (ہم اسے نہیں جانتے) تو یہ محض ان کی طرف سے عدمِ معرفت کا اظہار ہوتا ہے، لیکن اگر یہ ائمۂ فن کسی راوی کو بالجزم "مجہول" (غیر معروف) کہہ دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ ائمہ پوری طرح تفتیش کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس کا کہیں کوئی سراغ نہیں ہے اور کسی بھی امام کے پاس اس کے بارے میں مطلوبہ معلومات نہیں ہیں۔

مذکورہ فرق کو نظر انداز کرنے والوں میں امام ابن حزم کا نام:

لیکن بعض اہلِ علم ایسے ہیں جنھوں نے اس بارے میں غیر ذمے دارانہ فیصلے کر دیے ہیں، یعنی کسی راوی سے متعلق محض اپنی لاعلمی کی بنا پر "مجہول" کا فیصلہ

[1] لسان الميزان لابن حجر، ت أبي غدة (٢/ ١٦٥)

صادر کر دیا، امام ابن حزم (المتوفی ۴۵۶) انھیں لوگوں میں سے ہیں۔

❁ چنانچہ ایک مشہور ثقہ حافظ امام کے بارے میں ابن حزم رحمہ اللہ نے محض اپنی لاعلمی کی بنا پر مجہول کہہ دیا تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا:

"وهذه عادة ابن حزم إذا لم يعرف الراوي يجهله، ولو عبر بقوله: "لا أعرفه" لكان أنصف"[1]

''یہ ابن حزم کی عادت ہے کہ جب وہ کسی راوی کی معرفت نہیں رکھتے تو اسے ''مجہول'' کہہ دیتے ہیں، جبکہ اگر وہ "لا أعرفه" (میں اسے نہیں جانتا) کی تعبیر استعمال کرتے تو یہ مبنی برانصاف بات ہوتی۔''

❁ ایک اور مشہور ثقہ امام کے بارے میں بھی امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اپنی لاعلمی کی بنا پر اسے مجہول کہہ دیا تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا:

"ولم يعرفه ابن حزم فقال في المحلىّ: إنه مجهول، وهذا تهور من ابن حزم يلزم منه أن لا يقبل قوله في تجهيل من لم يطلع هو على حقيقة أمره"[2]

''ابن حزم انھیں پہچان نہیں سکے تو ''محلی'' میں انھیں مجہول کہہ دیا۔ یہ ابن حزم کی زیادتی ہے اور اس بنا پر ضروری ہے کہ وہ کسی راوی کے حالات سے ناواقفیت کی بنا پر جو مجہول کہتے ہیں تو ان کی یہ بات قبول نہ کی جائے۔''

امام ابن القطان بھی امام ابن حزم کے نقش قدم پر:

امام ابن القطان بھی اس معاملے میں ابن حزم رحمہ اللہ کے نقشِ قدم پر ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

---

[1] لسان الميزان لابن حجر، ت أبي غدة (١/ ٥٥٤)

[2] لسان الميزان لابن حجر، ت أبي غدة (٢/ ١٦٥)

"وابن القطان يتبع ابن حزم في إطلاق التجهيل على من لا يطلعون على حاله"[1]

''جن رواۃ کے بارے میں محض خود کو علم نہ ہو انھیں مطلق ''مجہول'' کہنے میں ابن القطان بھی ابن حزم کی پیروی کرتے ہیں۔''

حافظ ابن حجر کی طرف سے ابن حزم اور ابن القطان پر زبردست رد:

❀ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ابن حزم اور ابن القطان رحمہما اللہ کے اس طرزِ عمل پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وقد وقعت هذه العبارة في كلام ابن حزم وفي كلام بعض من تبعه كابن القطان، وليس بجيد منهم"[2]

''اس طرح کی باتیں امام ابن حزم کے کلام میں پائی جاتی ہیں اور بعض ان لوگوں کے یہاں پائی جاتی ہیں جو ابن حزم کے نقشِ قدم پر چل پڑے جیسے ابن القطان، اور ان لوگوں کا یہ رویہ ٹھیک نہیں ہے۔''

❀ ایک اور جگہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:

"عده أبو الحسين بن القطان فيمن "لا يعرف"، وذلك قصور منه فلا تغتر به، وقد أكثر من وصف جماعة من المشهورين بذلك، و تبعه إلى مثل ذلك أبو محمد بن حزم، ولو قالا "لا نعرفه" لكان أولى لهما"[3]

''ابن القطان نے انھیں ان لوگوں میں شمار کر دیا جو "لا يعرف" (غیر

---

[1] لسان الميزان لابن حجر، ت أبي غدة (١/ ٥٣٣)

[2] لسان الميزان لابن حجر، ت أبي غدة (٩/ ٧٩)

[3] تهذيب التهذيب لابن حجر، ط الهند (٩/ ٤٨٨)

معروف) ہیں اور یہ ان کا قصور ہے، لہٰذا اس سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ ابن القطان نے ایسے بہت سے مشہور رواۃ کو مجہول وغیر معروف کہہ ڈالا ہے، یہی طرزِ عمل ابن حزم کا بھی ہے، حالانکہ یہ دونوں ایسے مواقع پر ''لا نعرفه'' (ہم اسے نہیں جانتے) کی تعبیر استعمال کرتے تو ان کے لیے بہتر تھا۔''

آمدم برسرِ مطلب:

اب آتے ہیں اس بات کی طرف کہ زیرِ بحث راوی ''حجیہ بن عدی'' پر جو امام ابوحاتم کا کلام ہے تو اس کا ابن القطان نے کیا جواب دیا ہے؟

امام ابوحاتم رحمہ اللہ کا فیصلہ کن کلام نہ کہ محض عدمِ معرفت کا اظہار:

سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے اسے جو ''شبيه بالمجهول'' (مجہول جیسا) کہا ہے تو یہ بھی محض اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں، بلکہ ٹھوس تحقیق اور مکمل تفتیش پر مبنی ایک بالجزم اور زبردست فیصلہ ہے، اسی طرح ابوحاتم رحمہ اللہ نے اسے ''شیخ'' اور ''لا يحتج بحديثه'' بھی کہا ہے جس کی تشریح ہو چکی ہے، یہ ساری باتیں محض عدمِ علم کا اظہار نہیں، بلکہ ایک ناقدانہ فیصلہ ہے۔

امام ابن القطان کا امام ابوحاتم کو اپنے اوپر قیاس کرنا:

❀ لیکن افسوس کہ ابن القطان رحمہ اللہ نے امام ابوحاتم کو ابن حزم اور خود پر قیاس کر لیا اور یہ سمجھ لیا کہ جیسے یہ خود محض اپنی لاعلمی سے رواۃ کو مجہول کہتے رہتے ہیں، ایسے ہی ابوحاتم نے بھی کہہ دیا ہے، چنانچہ ابن القطان کے الفاظ دیکھیں کہ وہ ابوحاتم کے کلام کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''والذي سمع فيه من أبي حاتم لم يكن تجريحا، إنما كان

جهلا بحاله، والعالم حجة على الجاهل"[1]

"(امام عبدالحق) نے ابو حاتم کا جو کلام نقل کیا ہے اس میں جرح والی کوئی بات نہیں، بلکہ اس میں اس راوی کی حالت نہ جاننے کی بات ہے اور جاننے والے کی بات نہ جاننے والی کی بات پر حجت ہے۔"

اسی طرح مزید لکھا:

"يجب عليه هنا أن يقول: إن كان جهله أَبو حاتم، فقد وثقه الكوفي"[2]

"(امام عبدالحق) پر لازم ہے کہ وہ کہیں کہ اگر ابوحاتم کو اس راوی کی حالت کا علم نہیں ہوسکا تو امام عجلی نے تو اس کی توثیق کر رکھی ہے۔"

قارئینِ کرام! ملاحظہ فرمائیں کہ کس طرح امام ابو حاتم رحمہ اللہ کے ایک ناقدانہ اور کمال علم و تحقیق پر مبنی فیصلہ کو امام ابوحاتم کی "لاعلمی" سے تعبیر کر دیا گیا!!

قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام ابوحاتم رحمہ اللہ کے کلام میں "شیخ" کا لفظ ہے، پھر "لا يحتج بحديثه" کے الفاظ میں حافظہ پر جرح ہے، پھر "شبيه بالمجهول" کے الفاظ ہیں جن کی تشریح گزر چکی ہے۔ یہ سارے الفاظ چیخ چیخ کر کہہ رہے ہیں کہ یہاں امام ابوحاتم (ابن حزم اور ابن القطان کی طرح) اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں کر رہے، بلکہ کمال علم و تحقیق پر مبنی بالجزم اور ایک زبردست فیصلہ صادر کر رہے ہیں، لہٰذا اس کے معارض امام عجلی کی توثیق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

❁ ابن القطان رحمہ اللہ کے یہ الفاظ بھی ابن حزم کے نقشِ قدم پر چلنے کا نتیجہ ہیں، فرماتے ہیں:

---

[1] بيان الوهم والإيهام (٥/ ٣٧١)

[2] بيان الوهم والإيهام (٥/ ٣٧١)

”فإنه -أعني أبا حاتم- لم يدل في أمر هؤلاء بشيء، إلا أنهم ليسوا بالمشهورين، والشهرة إضافية، قد يكون الرجل مشهورا عند قوم، ولا يشتهر عند آخرين“[1]

”ابوحاتم نے یہ چیزیں (جرح مفسر وغیرہ) نہیں پیش کی ہیں، بلکہ انھیں غیرمشہور لوگوں میں شمار کیا ہے، اورشہرت ایک اضافی چیز ہے، ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کچھ لوگوں کے یہاں مشہور ہو اور کچھ دوسرے لوگوں کے یہاں مشہور نہ ہو۔“

عرض ہے کہ یہاں بھی ابن القطان امام ابوحاتم کو خود پر اور ابن حزم پر قیاس کر رہے ہیں اور یہ سمجھ رہے ہیں کہ امام ابوحاتم نے اس کی شہرت سے اپنی لاعلمی ظاہر کی ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحاتم نے اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں کیا، بلکہ ایک ذمے دارانہ اور ناقدانہ فیصلہ صادر کیا ہے، جیسا کہ مفصل وضاحت کی جاچکی ہے۔

نیز امام ابن القطان کا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ امام ابوحاتم نے جرح مفسر نہیں پیش کی ہے، کیوں کہ امام ابوحاتم نے اپنے الفاظ ”لا يحتج بحديثه“ کے ساتھ گرچہ اس کی تفسیر پیش نہیں کی، لیکن ایک دوسرے موقع پر ان کے بیٹے کے سوال پر انھوں نے یہ تفسیر کر دی ہے کہ ان کے ایسے الفاظ سے حافظہ پر جرح مراد ہوتی ہے۔ کمامضیٰ.

جحیہ بن عدی کی توثیق پر ابن القطان کی دلیل کا جائزہ:

❁ امام ابوحاتم نے اس راوی کو غیرمشہور کہا تو ابن القطان اسے مشہور بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

”فإنه رجل مشهور، قد رَوَى عنه سلمة بن كهيل، وأَبو

---

[1] بيان الوهم والإيهام (٥/ ٣٧٠)

إسحاق، والحكم بن عتيبة، رووا عنه عدة أحاديث"[1]

''یہ مشہور راوی ہے، کیوں کہ اس سے سلمۃ بن کہیل، ابو اسحاق اور حکم بن عتیبہ نے متعدد احادیث روایت کی ہیں۔''

عرض ہے کہ اول تو سلمہ بن کھیل کے علاوہ کسی اور کا اس سے روایت کرنا ثابت ہی نہیں ہے اور بعض کتبِ رجال میں جو مزید دو رواۃ کے نام دیے گئے ہیں، وہ اس لیے کہ بعض سندوں میں ایسے ہی وارد ہے، اس لیے سندوں میں اس راوی کی پہچان کی خاطر بعض ائمہ نے یہ نام لکھ دیے ہیں، لیکن یہ سندیں اوپر تک ثابت نہیں ہیں۔ دوسرا یہ کہ ان تین لوگوں کے روایت کرنے سے صرف اس کی ذات کی معرفت ہوسکتی ہے، لیکن اس سے یہ مشہور نہیں ہو جائے گا اور نہ ثقہ ہی ثابت ہوجائے گا، خود ابن القطان ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"والحق في هذا أنه لا تقبل روايته، ولو روى عنه جماعة، ما لم تثبت عدالته، ومن يذكر في كتب الرجال برواية أكثر من واحد عنه، مهملا من الجرح والتعديل، فهو غير معروف الحال عند ذاكره بذلك، وربما وقع التصريح بذلك في بعضهم"[2]

''اس بارے میں حق بات یہ ہے کہ ایک شخص سے گرچہ ایک جماعت نے روایت کر رکھی ہو، پھر بھی اس کی روایت قبول نہیں ہوگی جب تک کہ اس کی عدالت ثابت نہ ہو اور کتبِ رجال میں بغیر جرح و تعدیل کے کسی راوی کے جو کثیر تلامذہ ذکر کیے جاتے ہیں تو ایسا راوی خود ذکر کرنے

[1] بيان الوهم والإيهام (٥/ ٣٧٠)

[2] بيان الوهم والإيهام (٤/ ١٣)

والے کی نظر میں بھی مجہول الحال ہی رہتا ہے، بلکہ بسا اوقات بعض ذکر کرنے والے ہی اس کی صراحت بھی کر دیتے ہیں۔''

ایک جگہ امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے ایک راوی کے چار تلامذہ کا ذکر کیا اور اس کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں اسے مجہول کہا، اس پر ابن القطان فرماتے ہیں:

"فانظر كيف عرفه، وعرف رواية جماعة عنه، ثم قال فيه: مجهول، وهذا منه صواب"[1]

''دیکھیں کس طرح ابوحاتم ایک راوی کو (ذات کے اعتبار سے) جانتے ہیں اور اس سے ایک جماعت کی روایات کو بھی جانتے ہیں، پھر بھی اس کے بارے میں ''مجہول'' کا فیصلہ کرتے ہیں اور ان کا یہ فیصلہ بالکل درست ہے۔''

عرض ہے کہ اگر چار شاگرد والے راوی کو امام ابوحاتم ''مجہول'' قرار دیں اور اس پر ابن القطان کو کوئی تعجب نہیں ہے تو پھر تین شاگرد والے راوی کو ابوحاتم "شبيه بالمجهول" کہہ دیں تو یہ بات بھی ابن القطان کے لیے باعثِ تعجب نہیں ہونی چاہیے۔

ابن القطان رحمہ اللہ کا اپنی لاعلمی کو دلیل کی حیثیت دینا:

❁ آگے ابن القطان دوبارہ ابن حزم والے مذکورہ بالا نہج پر فرماتے ہیں:

"وهو فيها مستقيم، لم يعهد منه خطأ ولا اختلاط ولا نكارة"[2]

''اس کے شاگردوں (سلمۃ بن کھیل، ابو اسحاق اور حکم بن عتیبہ) نے اس سے جو روایات بیان کی ہیں، ان میں یہ مستقیم ہے، اس کی غلطی، یا اختلاط یا نکارت کا ظہور نہیں ہوا ہے۔''

---

[1] بيان الوهم والإيهام (٤/ ٤٥٩)

[2] بيان الوهم والإيهام (٥/ ٣٧١)

عرض ہے کہ یہ ابن القطان کی محض اپنی لاعلمی ہے اور حیرت ہے کہ کس طرح ابن حزم کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے انھوں نے محض اپنی لاعلمی کو بنیاد بنا کر اتنا بڑا فیصلہ صادر کر دیا۔ ان کا یہی وہ طرزِ عمل ہے جس کی مذمت ابن حجر رحمہ اللہ نے کی ہے خیر انھیں کے الفاظ میں جواب یہ ہے: ''والعالم حجة علی الجاھل'' یعنی جاننے والے کی بات نہ جاننے والی کی بات پر حجت ہے، لہٰذا ابوحاتم جو اس کے حافظے کی غلطی نوٹ کر چکے ہیں، انھیں کی بات ہی مقبول ہے، بلکہ امام ابوحاتم کے مقابل میں ابن القطان رحمہ اللہ کا کوئی شمار ہی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں حجیہ کی روایات کی تعداد بہت کم ہے، جیسا کہ ابن المدینی رحمہ اللہ کی صراحت گزر چکی ہے اور کم روایات والے راوی کی غلطی نہ بھی ملے، تب بھی اس سے اس کی ثقاہت ثابت نہیں ہوسکتی! بلکہ وہ اپنی قلیل روایات کے سبب نامعلوم التوثیق ہی رہے گا۔

خبر کے غلط ہونے کی دلیل نہ ملنا اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں:

اس کو مثال سے یوں سمجھیں کہ کوئی شخص آپ کو کسی اور سے سن کر اس کے حوالے سے یعنی ایک سند سے، ایک دو خبر سنائے اور اس خبر کا کوئی دوسرا سورس آپ کے پاس نہ ہو تو آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کے پاس اس کی نقل کردہ خبر کے غلط ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، لیکن آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کی نقل کردہ یہ خبر صحیح ہے اور اس کو نقل کرنے والا ثقہ ہے۔ لیکن ابن القطان کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ یہاں محض غلط کی دلیل نہ پا کر خبر کو مستقیم و صحیح کہہ رہے اور خبر دینے والے کو ثقہ مان رہے ہیں۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ بعض لوگوں نے ابن القطان کے یہ الفاظ لے کر جو یہ تاثر دیا کہ سلمہ بن کھیل سے حجیہ کی روایت مستقیم ہوتی ہے، اس میں کتنا سقم ہے۔ کیوں کہ حجیہ کے صرف تین شاگرد گنائے جاتے ہیں اور ابن القطان

تینوں کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ جحیہ سے ان کی روایات مستقیم ہیں اور یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ ابن القطان نے یہ سب کچھ محض اپنے عدم علم کی بنا پر کہا ہے۔

اور بطور الزام تو کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ سلمہ بن کہیل سے جحیہ کی روایات نا قابلِ حجت ہوتی ہے، کیوں کہ امام ابوحاتم نے سلمہ بن کہیل کو جحیہ سے روایت کرنے والا بتلایا ہے، پھر کہا ہے کہ جحیہ کی حدیث نا قابلِ حجت ہے۔

ابن القطان کا امام عجلی کی توثیق پر اعتماد:

❁ آگے ابن القطان رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقد قال فيه الكوفي: إنه الكوفي، تابعي، ثقة"[1]

''ان کے بارے میں ایک کوفی امام (امام عجلی) ہی نے کہا ہے کہ یہ کوفی تابعی اور ثقہ ہیں۔''

عرض ہے کہ امام عجلی ہی کے دور کے تین جلیل القدر ناقدین امام ابن سعد، امام ابن المدینی اور امام ابو حاتم نے اس کی عدمِ ثقاہت کا فیصلہ کیا ہے، اور یہ فیصلہ لاعلمی کا اظہار نہیں، بلکہ ایک ناقدانہ حکم ہے، جس کے سامنے امام عجلی کے حکم کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ رہی بات یہ کہ یہ راوی کوفی ہے اور کوفی امام نے اسے ثقہ کہا ہے تو عرض ہے کہ ان سے بڑے انھیں کے دور کے جن تین ائمہ نے اس کی عدمِ ثقاہت کا فیصلہ کیا ہے وہ سب بھی کوفہ کی خاک چھان چکے ہیں اور وہاں کی روایات سمیٹ چکے ہیں، جیسا کہ امام عجلی کی توثیق کے تحت یہ مفصل معلومات درج کی جا چکی ہیں۔[2]

نیز امام عجلی گرچہ کوفہ میں پیدا ہوئے، لیکن ان کی نشو ونما بغداد میں ہوئی ہے، پھر طرابلس میں انھوں نے سکونت اختیار کی اور وہیں ان کی وفات ہوئی ہے۔[3]

---

[1] بيان الوهم والإيهام (٥/ ٣٧١)

[2] اسی کتاب کا صفحہ (۲۲۱ تا ۲۲۴) دیکھیں۔

[3] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (٤/ ٢١٤)

ابن القطان کے الزامی جواب کا جائزہ:

امام ابن القطان رحمہ اللہ آخر میں ایک الزامی جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

”قال: ريحان بن يزيد، وثقه ابن مَعِين، وصدق فيما نقل عن ذلك عن ابن مَعِين، ولكن في الموضع الذى نقله منه عن ابن مَعِين، قول أبي حاتم فيه: إنه مجهول، فهو كما ترك قول أبي حاتم في ريحان: إنه مجهول، لما وجد فيه لابن مَعِين أنه ثقة، فكذلك يجب عليه هنا أن يقول: إن كان جهله أَبو حاتم، فقد وثقه الكوفي“ [1]

”(عبدالحق الاشبیلی) نے ”ریحان بن یزید“ کے بارے میں کہا: ابن معین نے انھیں ثقہ کہا ہے اور انھوں نے ابن معین سے یہ بالکل درست نقل کیا، لیکن جس جگہ سے ابن معین سے یہ توثیق نقل کی ہے اسی جگہ ابوحاتم کا یہ قول بھی موجود ہے کہ یہ مجہول ہے، تو انھوں نے جس طرح ریحان سے متعلق ابوحاتم کے قول مجہول کو ترک کر دیا، کیوں کہ انھیں ابن معین کی توثیق مل گئی، اسی طرح یہاں بھی ان پر واجب ہے کہ وہ کہیں کہ جحیہ کو گرچہ ابوحاتم نے مجہول کہا ہے، لیکن عجلی نے ان کی توثیق کی ہے۔“

عرض ہے کہ ابوحاتم کی طرف سے مجہول کا فیصلہ اور امام ابن معین کی توثیق یہ دونوں ایک ساتھ جس کتاب میں ہیں وہ ”الجرح والتعدیل“ ہے، لیکن اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہاں امام عبدالحق نے ابن معین کی توثیق ”الجرح والتعدیل“ ہی سے نقل کی ہے، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ انھوں نے یہ توثیق تاریخ ابن معین بروایت عثمان الدارمی نقل کی ہو۔ [2]

---

[1] بيان الوهم والإيهام (٥/ ٣٧١)

[2] دیکھیں: تاريخ ابن معين، رواية الدارمي (١٠٩)

ایسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ امام عبدالحق کو خاص اس راوی کے بارے میں امام ابوحاتم کی تجہیل کا علم ہی نہ ہو، لہٰذا یہ الزام وارد نہیں ہوتا۔

تصحیح (ضمنی توثیق) کے حوالے:

بعض لوگوں نے کچھ ائمہ سے ''حجیہ بن عدی'' کی حدیث کی تصحیح پیش کر کے اس کی ضمنی توثیق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ عرض ہے کہ ہم نے امام ابن سعد، امام ابن المدینی اور امام ابوحاتم اور امام ابن عساکر رحمہم اللہ جیسے اساطینِ فن کے اقوال سے اس راوی کی پوزیشن واضح کر دی ہے، اس لیے اس کے برخلاف تصحیحات کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی اور نہ ہی ان پر تبصرے کی ضرورت ہے، لیکن پھر بھی اس ضمن میں پیش کی جانے والی تصحیحات پر بھی ایک نظر ڈال لیتے ہیں۔

❁ امام ترمذی (المتوفی ۲۷۹) نے اس راوی کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔[1]

امام ترمذی تصحیح میں متساہل ہیں اور یہ معروف بات ہے۔ امام ذہبی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

''لا یعتمد العلماء علی تصحیح الترمذي''[2]

''اہلِ علم امام ترمذی کی تصحیح پر اعتماد نہیں کرتے۔''

❁ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ (المتوفی ۳۱۱) نے اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔[3]

امام ابن سعد، امام ابن المدینی اور امام ابوحاتم اور امام ابن عساکر رحمہم اللہ کے اقوال کے سامنے اس ضمنی توثیق کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

❁ امام حاکم رحمہ اللہ (المتوفی ۴۰۵) نے اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔[4]

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحدیث (۱۵۰۳)

[2] میزان الاعتدال للذهبي ت البجاوي (۳/ ۴۰۷)

[3] صحیح ابن خزیمة ت ماهر (٤/ ٤٩٨) رقم الحدیث (٢٩١٤)

[4] المستدرك للحاكم، ط الهند (٤/ ٢٢٥)

امام حاکم اپنی کتاب مستدرک میں احادیث کی تصحیح میں متساہل ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہا:

"أهل العلم متفقون على أن الحاكم فيه من التساهل والتسامح في باب التصحيح حتى إن تصحيحه دون تصحيح الترمذي" [1]

"اہلِ علم کا اتفاق ہے کہ حاکم کے یہاں تصحیح میں تسامح اور تساہل ہے، بلکہ ان کی تصحیح کا درجہ امام ترمذی کی تصحیح سے بھی کم تر ہے۔"

❁ امام ابومحمد البغوی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۱۶) نے اس کی حدیث کو حسن کہا ہے۔ [2]

امام بغوی نے جس حدیث کو حسن کہا ہے وہ حدیث "حجیہ بن عدی" کے طریق سے ثابت ہی نہیں، بلکہ وہ "منصور، عن الحكم، عن الحسن بن مسلم بن يناق" سے مرسلاً مروی ہے۔ [3]

لہٰذا امام بغوی کا "هذا حديث حسن" کہنا متن کے لحاظ سے ہے نہ کہ حجیہ والی سند کے لحاظ سے۔

❁ امام ضیا مقدسی (المتوفی ۶۴۳) نے اس کی حدیث کو "المختارة" میں نقل کیا ہے۔ [4]

امام ضیاء مقدسی نے اس راوی پر ابوحاتم سے یہ بھی نقل کر رکھا ہے:

"قال أبو حاتم الرازي: حجية نسبه مجهول (كذا: والصواب

---

[1] مجموع الفتاویٰ، ت ابن قاسم (۲۲/ ۴۲۶) وانظر: میزان الاعتدال للذهبي ت البجاوي (۳/ ۶۰۸)

[2] شرح السنة للبغوي (٦/ ٣٢)

[3] دیکھیں: العلل للدارقطني، ت محفوظ السلفي (۳/ ۱۸۸) سنن أبي داود (۱/ ۵۱۰) السنن الكبرىٰ للبيهقي، ط الهند (٤/ ١١١)

[4] الأحاديث المختارة للضياء المقدسي (٢/ ٣٧)

شبہ مجھول)"[1]

"امام ابو حاتم نے کہا: جحیہ یہ مجھول جیسا ہے۔"

لہٰذا امام ضیاء مقدسی کے یہاں اس راوی کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہوا۔

❀ امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۴۸) نے امام حاکم کی موافقت کی ہے۔[2]

یہاں امام ذہبی رحمہ اللہ نے امام حاکم کا تعاقب نہیں کیا، لیکن دوسرے مقامات پر خود امام ذہبی کے اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ راوی ان کی نظر میں ثقہ نہیں۔[3]

❀ علامہ زیلعی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۶۲) نے اس کی ایک حدیث پر امام ترمذی وغیرہ کی تصحیح نقل کی ہے۔[4]

علامہ زیلعی ہی نے خود دوسری جگہ اس راوی پر ابو حاتم کا کلام نقل کیا ہے۔[5]

❀ امام ابن الوزیر الیمانی رحمہ اللہ (المتوفی ۸۴۰) نے جحیہ والی ایک سند کو حسن کہا ہے۔[6]

ابن الوزیر رحمہ اللہ کی حسن قرار دی گئی اسی سند میں "ابن ابی لیلیٰ" مشہور ضعیف راوی موجود ہے، پھر بھی ابن الوزیر رحمہ اللہ کا اس سند کی تحسین کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ یہاں وہم اور تسامح کا شکار ہوگئے ہیں۔

❀ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۲) نے فتح الباری میں سکوت کیا ہے۔[7]

ابن حجر رحمہ اللہ نے دوسری جگہ اسے ضعیف بھی شمار کیا ہے۔[8]

---

[1] الأحاديث المختارة للضياء المقدسي (۲/ ۳۷)

[2] المستدرك مع تعليق الذهبي، رقم الحديث (۵۴۳۱)

[3] اسی کتاب کا صفحہ (۲۱۵ تا ۲۱۶) دیکھیں۔

[4] نصب الراية (٤/ ٢١٤)

[5] اسی کتاب کا صفحہ (۲۱۷) دیکھیں۔

[6] العواصم والقواصم (۳/ ۱۸)

[7] فتح الباري (۱۲/ ۹۹)

[8] اسی کتاب کا صفحہ (۱۲۰) دیکھیں۔

❀ علامہ عینی رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۵) نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔[1]

علامہ عینی نے اپنی دوسری کتاب میں اس راوی کا تعارف کراتے ہوئے اس پر امام ابوحاتم کی جرح وغیرہ نقل کی ہے اور اس کے برخلاف نہ تو کسی کی توثیق ذکر کی ہے اور نہ اس کا کوئی دفاع ہی کیا ہے۔[2]

نیز ان میں بعض اہلِ علم آٹھویں اور نویں صدی ہجری کے ہیں اور تین دن قربانی کے قائلین، ابن الملقن (۸۰۴) کی توثیق اس لیے نہیں مانتے کہ یہ نویں صدی ہجری کے ہیں۔

قارئین کرام!

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ یہاں اکثر تصحیحات ضمنی توثیق ہونے کے ساتھ ساتھ کس قدر کمزور ہیں، لہٰذا امام ابن سعد، امام ابن المدینی اور امام ابوحاتم رحمہ اللہ کے واضح اقوال کے سامنے ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

نیز یہ بھی ذہن میں رکھیں کہ ووٹنگ کر کے کسی راوی کو ثقہ ثابت کرنا یہ عصرِ حاضر میں بعض الناس کا ایجاد کردہ طریقہ ہے، جبکہ اہلِ فن کا منہج یہ ہے کہ وہ شخصیات کا وزن اور ان کا دور، اقوال کی نوعیت اور ان کی قوت، سیاق وسباق اور خصوصی اصطلاحات وغیرہ سب کو سامنے رکھ کر ہی راوی کے ثقہ یا ضعیف ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں۔

تنبیہ: ''حجیۃ'' یا ''حبۃ''؟

یاد رہے کہ یہ پوری تفصیل ہم نے یہ مان کر پیش کی ہے کہ اس سند میں علی رضی اللہ عنہ

[1] نخبة الأفكار (١٢/ ٥٠٠)

[2] دیکھیں: شرح أبي داود للعيني (٦/ ٣٥٧)

کا شاگرد ''حجية'' ہے، ورنہ مطبوعہ نسخہ میں ''حجنۃ'' لکھا ہوا ہے اور اس کتاب کے علاوہ کسی بھی دوسری کتاب میں یہ سند دستیاب نہیں ہے، اور اگلی سطور میں دوسری علت کے تحت ہم واضح کر رہے ہیں کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے کئی مقامات پر اس طرح کی غلطیوں کے سبب سند کو ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ آگے حوالے آرہے ہیں۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ لفظی اعتبار سے ''حجية'' سے کسی حد تک ملتا جلتا ایک راوی ''حبة'' بھی ہے اور ''حجية'' ہی کی طرح یہ ''حبة'' بھی علی رضی اللہ عنہ کا شاگرد اور سلمہ بن کہیل کا استاذ ہے۔[1]

نیز بطور مثال ایک روایت کی سند دیکھیے:

''ثنا الحسين ثنا يحيى بن معلى قال: ثنا محمد بن الصلت قال: ثنا يحيى بن سلمة بن كهيل، عن أبيه، عن حبة قال: رأيت عليا...''[2]

اب حافظ زبیر علی زئی صاحب ہی کی طرز پر کہا جا سکتا ہے کہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ یہ راوی ''حجية'' ہے یا ''حبة'' ہے اور ''حبة'' سخت ضعیف راوی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے ''متروك'' کہا ہے۔[3] نیز ایک دوسری جگہ اس کی سند کو ''إسناده ضعيف جدا'' کہنے کے بعد فرمایا:

''وحبة اتفقوا على ضعفه إلا العجلي''[4]

''حبہ کے ضعیف ہونے پر سب کا اتفاق ہے سوائے عجلی کے۔''

ان کے علاوہ بھی کئی ائمہ نے اس پر سخت جرح کی ہے۔ لہٰذا حافظ زبیر علی زئی

---

[1] دیکھیں: تهذيب الكمال للمزي (٥/ ٣٥١-٣٥٢)

[2] أمالي المحاملي (ص: ١٩٤)

[3] مختصر تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر: قلمی نسخه (ص: ١٩)

[4] الإصابة لابن حجر، ت تركي (٣/ ٢٧)

صاحب اور ان کے پیروکاروں کو چاہیے کہ اپنے ہی اصولوں کی لاج رکھتے ہوئے ٹھوس دلیل سے ثابت کریں کہ اس سند میں کون ہے؟

دوسری علت: نام میں تصحیف اور حماد بن سلمہ کا اختلاط:

سب سے پہلے یہ واضح ہو کہ یہ دوسری علت اپنی جملہ تفصیلات کے ساتھ ہمارے نزدیک قادح نہیں ہے، لیکن احناف اور اسی طرح حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصولوں کی روشنی میں الگ الگ اعتبار سے یہاں علت موجود ہے، اس لیے ان حضرات کو چاہیے کہ اپنے اصولوں ہی کا لحاظ کرلیں اور اس روایت کو ضعیف قرار دیں، اب تفصیل ملاحظہ ہو:

اولاً: نام میں تصحیف اور حافظ زبیر علی زئی صاحب کا طرزِ عمل:

اس روایت کی سند میں عبید اللہ بن محمد التیمی کے شیخ کا نام مطبوعہ نسخے میں "حماد بن سلمة بن كهيل" درج ہے۔ یہ مطبوعہ نسخہ، مکتبہ وزیر کبریٰ رقم (۸۱۴) کے صرف ایک مخطوطے کو سامنے رکھ کر تحقیق کیا گیا ہے اور یہ مخطوطہ اغلاط وتصحیفات سے پر ہے، جیسا کہ مقدمہ میں محقق نے شہادت دی ہے اور پوری دنیا میں اس کتاب کے کسی دوسرے مخطوطے کا سراغ نہیں ملتا۔

اس لیے دیگر نسخوں سے یہاں تصحیح کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور زیرِ بحث روایت امام طحاوی رحمہ اللہ کی اس کتاب کے علاوہ دیگر کسی بھی سند والی کتاب میں سند کے ساتھ سرے سے منقول ہی نہیں کہ اسے دیکھ کر اس کی تصحیح کی جائے۔ اب صرف کتبِ رجال اور اساتذہ وتلامذہ کا رشتہ ہی ایک سہارا رہ جاتا ہے جس کے سبب اس سند میں غلطی کی نشاندہی اور اس کی تصحیح ہوسکتی ہے۔ لیکن حافظ زبیر علی زئی صاحب بعض مقامات پر کتبِ رجال، بلکہ دیگر کتب میں منقول اسی سند کو بھی تصحیح کے لیے کافی نہیں سمجھتے مثلاً:

❁ حدیثِ یزید پر بحث کرتے ہوئے راقم الحروف نے موصوف کے سامنے امام جورقانی کی کتاب "الأباطیل و المناکیر" سے ایک روایت پیش کی جس میں ایک راوی کا نام ناسخ یا کاتب کی چوک سے غلط درج تھا تو آں جناب نے اسے غیر متعین کہہ ڈالا۔[1]

حالانکہ کتبِ رجال، اساتذہ وتلامذۃ کے رشتے، حتیٰ کہ دیگر کتب کی سندیں صاف اعلان کرتی ہیں کہ یہاں ناسخ یا کاتب کی غلطی ہے اور صحیح نام فلاں ہے۔[2]

❁ امام ابن عساکر کی ایک روایت میں ناسخ یا کاتب کی غلطی سے ''ابوبکر'' کی جگہ ''ابن بکر'' لکھا گیا ہے، یعنی صرف ایک حرف (و) یہ (ن) سے بدل گیا تو موصوف نے کتبِ رجال حتیٰ کہ اصل کتاب الکامل لابن عدی میں موجود عین اسی سند کو دیکھ کر اس کی اصلاح نہیں کی، باوجود اس کے کہ انھوں نے اعتراف بھی کیا کہ الکامل لابن عدی میں ''ابوبکر'' ہی لکھا ہے۔[3]

حالانکہ کتبِ رجال اور اصل کتاب الکامل، اسی طرح بہت سارے محدثین کی طرف سے نقل کردہ اسی سند کی روشنی میں روزِ روشن کی طرح سے بات صاف ہے کہ یہاں صحیح ''ابوبکر'' ہے، بس ناسخ یا کاتب سے ایک حرف (و) یہ (ن) سے بدل گیا۔[4]

❁ امام ابن القیم رحمہ اللہ کی نقل کردہ ایک روایت میں ''احمد بن علی بن شعیب'' کا نام درج تھا۔ علامہ البانی رحمہ اللہ کے شاگرد شیخ مشہور حسن نے ایک انتہائی مضبوط دلیل کی بنیاد پر تصحیح کرتے ہوئے اسے ''احمد بن شعیب بن علی'' یعنی امام نسائی کا

---

[1] دیکھیں: مقالات (۶/ ۵۸۷)

[2] تفصیل کے لیے دیکھیں: یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ (ص: ۲۳۲ تا ۲۳۴)

[3] دیکھیں: مقالات (۴/ ۳۸۰)

[4] تفصیل کے لیے دیکھیں: ندیم ظہیر صاحب کی تیسری تحریر کا جواب (ص: ۱۱ تا ۱۸)

درست نام لکھا اور ان سے قبل علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی سلسلہ صحیحہ میں اسے امام نسائی کا نام بتلایا۔[1]

اس پر حافظ زبیر علی زئی صاحب نے علامہ البانی رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد؛ دونوں پر ایک ساتھ برستے ہوئے اسے تحریف ہی نہیں، بلکہ صریح تحریف کہہ ڈالا اور لکھا:

''شیخ مشہور حسن نے غالباً سلسلہ صحیحہ سے متاثر ہوکر جلاء الافہام کے نسخے میں احمد بن علی بن شعیب کو بدل کر احمد بن شعیب بن علی کر دیا جو صریح تحریف ہے۔''[2]

حالانکہ کوئی بھی طالب علم شیخ مشہور حسن کا حاشیہ پڑھ لے، انھوں نے اس تصحیح کی ایک دلیل یہ بھی دی ہے کہ امام سخاوی رحمہ اللہ نے "القول البدیع" (ص: ۲۲۳) میں یہی روایت درج کر کے "رواہ النسائي" (اسے نسائی نے روایت کیا ہے) کہا ہے۔

❀ سنن ابو داود (رقم ۷۲۳) کی روایت میں راوی نے وہم سے "علقمة بن وائل" کو "وائل بن علقمة" کہہ دیا، جس پر امام مزی رحمہ اللہ نے زبردست تبصرہ کرتے ہوئے اور دیگر سندیں پیش کرتے ہوئے ثابت کیا کہ یہ راوی کا وہم ہے، یہاں صحیح نام "علقمة بن وائل" ہی ہے۔[3] علامہ البانی، شیخ شعیب ارناؤوط اور دیگر تمام محققین اس بات کو بلاچوں و چرا تسلیم کرتے ہیں۔[4]

لیکن حافظ زبیر علی زئی صاحب فرماتے ہیں:

''اس کی سند میں ایک راوی ''وائل بن علقمہ'' ہے۔ (سنن أبي داود، رقم: ۷۲۳) اور یہ مجہول ہے، جبکہ ''علقمہ بن وائل'' ثقہ تھے، لیکن اس روایت میں ان کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگر کوئی کہے کہ راوی کی غلطی سے

---

[1] جلاء الأفهام ت، مشهور حسن (ص: ٥٣٤) الصحيحة (٥/ ٥٦)

[2] مقالات (۳/ ۲۶۶-۲۶۷)

[3] تهذيب الكمال للمزي (٣٠/ ٤٢٢-٤٢٣)

[4] دیکھیں: أصل صفة صلاة (٢/ ٧٩٩) سنن أبي داود ت الأرناؤوط (٢/ ٤٥)

علقمہ بن وائل، وائل بن علقمہ بن گیا ہے تو عرض ہے کہ پھر غلطی والی اس روایت سے استدلال باطل ہے۔[1]

کیا خیال ہے کہ اگر ایامِ قربانی سے متعلق علی رضی اللہ عنہ سے مروی زیرِ بحث روایت سے متعلق بھی اسی طرح کی باتیں کہی جائیں؟

ثانیاً: حماد بن سلمہ حافظ زبیر علی زئی صاحب کی نظر میں مختلط ہیں

اگر کتبِ رجال کی مدد سے تصحیح کی جائے تو ''حماد بن سلمة بن کھیل'' یہ دو نام ہوں گے اور درست سند ''حماد عن سلمة بن کھیل'' ہوگی، کیوں کہ عبید اللہ بن محمد التیمی کے اساتذہ میں حماد بن سلمۃ کا ذکر ہے، اسی طرح حماد بن سلمۃ کے استاذوں میں سلمۃ بن کہیل کا ذکر ملتا ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ یہاں حماد، یعنی حماد بن سلمہ اپنے استاذ سلمہ بن کہیل سے روایت کر رہے ہیں۔ لیکن اس تصحیح کے بعد یہ علت پیدا ہوگئی کہ بعض محدثین کے بقول حماد بن سلمہ مختلط ہیں۔[2] اور یہاں ان سے روایت کرنے والے عبید اللہ بن محمد التیمی کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انھوں نے حماد کے اختلاط سے پہلے سنا ہے۔ احناف کے پسندیدہ محقق زاہد کوثری نے حماد بن سلمہ کو مختلط مانا ہے۔[3]

تین دن قربانی کے قائلین کے پیشوا حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بعض مقامات پر جہاں حماد بن سلمہ کی روایت کی تصحیح کی ہے، وہاں یہ واضح کیا ہے کہ ان سے روایت کرنے والے راوی نے ان سے اختلاط سے قبل سنا ہے اور ان کے نفسِ اختلاط کی تردید نہیں کی ہے۔[4]

---

[1] مقالات: (۴/۴۱۳)

[2] الخلافيات للبيهقي تحت الرقم (٣٠٤٣)

[3] دیکھیں: تانيب الخطيب للكوثري (ص: ١٨٢، ٢٥٤)

[4] دیکھیں: جزء رفع الیدین: ترجمہ: حافظ زبیر علی زئی (ص: ۴۷ حاشیہ)

یہ طرزِ تحقیق دلیل ہے کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب حماد بن سلمہ کو مختلط مانتے ہیں اور ان کی روایت کی صحت کے لیے اس بات کو ضروری سمجھتے ہیں کہ ان سے روایت کرنے والے نے ان سے اختلاط سے قبل سنا ہو۔

ایک دیوبندی عالم ظہور احمد الحسینی صاحب نے ان حوالہ جات کی روشنی میں سب سے پہلے حافظ زبیر علی زئی صاحب کا یہ موقف دکھلایا کہ وہ حماد بن سلمہ کو مختلط مانتے ہیں۔ اس کے بعد اس دیوبندی عالم نے حافظ زبیر علی زئی صاحب کی بعض دوسری عبارات پیش کر کے ان سے یہ مفہوم اخذ کیا کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے دوسری جگہ حماد بن سلمہ پر اختلاط کے الزام کی سختی سے تردید کی ہے، پھر دونوں باتوں کو ایک دوسرے کے متضاد بتا کر اسے ''تناقضاتِ زبیر علی زئی'' میں گنوا دیا۔[1]

دیوبندی عالم کی اس بات کا جواب حافظ زبیر علی زئی صاحب کے شاگرد رشید محترم ندیم ظہیر صاحب نے رسالہ ''الحدیث'' میں دیا گیا ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ حماد بن سلمہ سے متعلق حافظ زبیر علی زئی صاحب کی ایک ہی رائے ہے اور وہ یہ کہ حماد بن سلمۃ مختلط ہیں، یعنی ان کی وہی روایت صحیح ہوگی جسے ان کے شاگرد نے ان کے اختلاط سے قبل سنا ہو۔

پھر اس وضاحت کے ساتھ دیوبندی عالم ظہیر احمد الحسینی صاحب کو اس بات پر خوب مطعون کیا گیا کہ انھوں نے یہ کیسے سمجھ لیا کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب حماد بن سلمہ کو مختلط نہیں مانتے۔ بلکہ دیوبندی عالم کی اس بات ''دوسری جگہ اس (حافظ زبیر علی زئی) نے حماد بن سلمہ پر اختلاط کے الزام کی سختی سے تردید کی ہے۔'' کو سفید جھوٹ اور صریح بہتان قرار دیا گیا۔ چناں چہ رسالہ ''الحدیث'' میں لکھا گیا:

''''دوسری جگہ اس (حافظ زبیر علی زئی) نے حماد بن سلمہ پر اختلاط کے

---

[1] دیکھیں: تناقضاتِ زبیر علی زئی (ص: ۵۹)

الزام کی سختی سے تردید کی ہے۔'' ظہور صاحب کا سفید جھوٹ ہے، کیوں کہ اگر سرے سے الزام کی تردید مقصود ہوتی تو شیخ محترم رحمۃ اللہ علیہ اس بحث میں نہ پڑتے کہ مختلط کی کون سی روایت صحیح ہوتی ہے اور کون سی ضعیف اور نہ اس سلسلے میں دلائل ہی پیش کرتے، محض حماد کو غیر مختلط ثابت کرنا ہی کفایت کر جاتا اور یہی ان کا مطمح نظر ہوتا۔''[1]

نیز لکھا گیا:

''اب جو کوئی بھی تعصب کی عینک اتار کر مذکورہ عبارت پڑھے گا، اس پر واضح ہو جائے گا کہ **''حماد بن سلمہ پر اختلاط کے الزام کی سختی سے تردید کی''** ظہور صاحب کا جھوٹ اور شیخ محترم رحمۃ اللہ علیہ پر صریح بہتان ہے۔''[2]

مزید لکھا گیا:

''حماد بن سلمہ کے اختلاط کے سلسلے میں شیخ محترم رحمۃ اللہ علیہ کی قطعاً دو رائے نہیں اور نہ ظہور صاحب کے بے جا اعتراض سے ان کا تناقض ہی ثابت ہوتا ہے۔''[3]

یعنی تناقض کے الزام کا جو جواب دیا گیا، اس کا ماحصل یہ ہے کہ حماد بن سلمہ کے اختلاط کے سلسلے میں حافظ زبیر علی زئی صاحب کی بس ایک ہی رائے تھی اور وہ یہ کہ حماد بن سلمہ مختلط راوی تھے، اسی لیے حافظ زبیر علی زئی صاحب اس بحث میں پڑتے تھے کہ اس مختلط راوی کی کون سی روایت صحیح ہے اور کون سی ضعیف، پھر دلائل کی روشنی میں حماد بن سلمہ کی جس روایت کے بارے میں یہ ثابت ہوتا کہ اسے ان کے

---

[1] مجلّہ ''الحدیث'' (شمارہ: ۱۳۵، ۱۳۶، ص: ۹۳)

[2] مجلّہ ''الحدیث'' (شمارہ: ۱۳۵، ۱۳۶، ص: ۹۴)

[3] مجلّہ ''الحدیث'' (شمارہ: ۱۳۵، ۱۳۶، ص: ۹۴)

شاگرد نے ان کے اختلاط سے پہلے سنا ہے، وہ صحیح ہوتی اور جس روایت کے بارے میں یہ ثابت نہ ہوتا وہ روایت حافظ زبیر علی زئی صاحب کی نظر میں ضعیف ہوتی۔ اس موقف سے ہٹ کر اگر کسی نے حافظ زبیر علی زئی صاحب کی طرف یہ منسوب کیا کہ وہ حماد بن سلمہ کو مختلط نہیں مانتے تھے تو وہ حافظ زبیر علی زئی صاحب پر سفید جھوٹ بولنے والا اور صریح بہتان لگانے والا ہے۔

حماد بن سلمہ کا اس روایت کو قبل از اختلاط بیان کرنا ثابت نہیں:

اب ذرا زیرِ بحث روایت کی سند دیکھیے کہ اس میں حماد بن سلمہ ہیں اور ان سے روایت کرنے والے عبید اللہ بن محمد التیمی ہیں جن کا حماد بن سلمہ سے ان کے اختلاط سے قبل سننا ثابت نہیں ہے۔ بلکہ تاریخ کی روشنی میں اختلاط کے بعد ہی سننا راجح ظاہر ہوتا ہے، کیوں کہ حماد بن سلمہ (م۱۶۷ھ) سے عبید اللہ بن محمد التیمی (م۲۲۸ھ) نے اپنی وفات سے ساٹھ (۶۰) سال قبل سنا ہے، بلکہ امام ذہبی نے عبید اللہ بن محمد التیمی کی تاریخ پیدائش کے بارے میں کہا:

"ولد بعد الأربعين ومائة"[1] "یہ ۱۴۰ ہجری کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔"

اگر ہم ان کی تاریخ پیدائش (۱۴۵) ہجری ہی مان لیں تو حماد بن سلمہ کی وفات (م۱۶۷ھ) کے وقت ان کی عمر بائیس (۲۲) سال بنتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے حماد بن سلمہ کا بالکل آخر دور ہی پایا ہے۔ الغرض یہ روایت خود حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصول ہی کی روشنی میں ضعیف و مردود ہے۔

تنبیہ:

اپنی کتاب کے سابقہ اڈیشن میں ہم نے اس روایت میں تین علتوں کی نشاندہی کی تھی، لیکن اختصار سے کام لیتے ہوئے صرف ایک ہی کو درج کیا تھا کہ امام طحاوی کے استاذ "احمد بن ابی عمران" کی توثیق سوائے ابن یونس المصری کے کسی سے

[1] سير أعلام النبلاء للذهبي (١٠/ ٥٦٤)

منقول نہیں ہے اور یہ نقل بھی بسند صحیح ثابت نہیں ہے۔

اس پر حافظ زبیر علی زئی صاحب کے ایک قریبی شاگرد، جو ندیم ظہیر صاحب اور ان جیسے لوگوں کے برعکس سنجیدہ، با اخلاق اور انصاف پسند معلوم ہوئے، انھوں نے وضاحت کی کہ ابن یونس المصری کی توثیق کو ان کی کتاب سے امام ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی نقل کر رکھا ہے۔ میں نے ان کی بات دیکھتے ہی اسے تسلیم کر لیا، کیوں کہ کتاب سے نقل کردہ بات معتبر ہوتی ہے، جیسا کہ اہلِ علم کے یہاں مسلّم ہے۔ لیکن صرف تین دن قربانی کے قائلین کے پیشوا حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصول سے یہ توثیق تا حال ثابت نہیں ہے، کیوں کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے ابن یونس المصری کے حوالے سے نقل کردہ جرح کا انکار کرتے ہوئے لکھا:

''ابن یونس المصری (قال: منکر الحدیث) یہ جرح باسند صحیح ثابت نہیں ہے۔''[1]

حالانکہ حافظ مغلطائی رحمہ اللہ نے اسے ابن یونس المصری کی کتاب سے براہِ راست نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وقال أبو سعيد ابن يونس في تاريخ مصر: عبد الله بن عياش ابن عباس بن جابر الرعيني ثم القتباني منكر الحديث"[2]

''ابوسعید ابن یونس نے تاریخِ مصر میں کہا: عبد اللہ بن عیاش بن عباس بن جابر الرعینی ثم القتبانی یہ منکر الحدیث ہے۔''

امام ابن ماکولا رحمہ اللہ (المتوفی ۴۷۵) نے بھی ابن یونس کی یہ جرح نقل کر رکھی ہے۔[3] اور یہ بھی ابن یونس کی کتاب سے نقل کرتے ہیں۔[4]

[1] مقالات (۵/۲۳۰)

[2] إكمال تهذيب الكمال لمغلطائي (۸/ ۱۱۰)

[3] دیکھیں: الإكمال لابن ماكولا (٦/ ٧٢)

[4] دیکھیں: الإكمال لابن ماكولا (٢/ ٢٥٢)

حاصل یہ کہ علی رضی اللہ عنہ کا یہ اثر ضعیف ہے اور خود حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصول سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا۔

ابن حزم کی روایت بھی ضعیف ہے:

- امام ابن حزم نے کہا:

"رُوِّينَا مِنْ طَرِيقِ **ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنِ الْمِنْهَالِ بْنِ عَمْرٍو** عَنْ زِرٍّ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: النَّحْرُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ أَفْضَلُهَا أَوَّلُهَا"[1]

"قربانی کے تین دن ہیں اور ان میں سب سے افضل پہلا دن ہے۔"

عرض ہے کہ اس سند میں "محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ الانصاری" کے ضعیف ہونے پر محدثین کا اجماع ہے۔

- چنانچہ امام ابن القیسرانی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۰۷) نے کہا:

"محمد هذا ممن أجمع على ضعفه"[2]

"محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے ضعیف ہونے پر اجماع ہے۔"

- امام شعبۃ بن الحجاج رحمہ اللہ (المتوفی ۱۶۰) نے کہا:

"ما رأيت أحدا أسوأ حفظا من ابن أبي ليلىٰ"[3]

"میں نے اس سے زیادہ برے حافظہ والا دیکھا ہی نہیں۔"

- خود اس اثر کو روایت کرنے والے ابن حزم نے بھی اس اثر کو مردود قرار دیتے ہوئے کہا:

"وهو سيء الحفظ"[4]

---

[1] المحلیٰ بالآثار لابن حزم (٦/ ٤٠)

[2] تذكرة الحفاظ لابن القيسراني (ص: ٢٣٦)

[3] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٧/ ٣٢٢) وإسناده صحيح

[4] المحلیٰ لابن حزم (٧/ ٣٧٧)

یعنی علی رضی اللہ عنہ کے اس اثر کو نقل کرنے والا ابن ابی لیلیٰ برے حافظہ والا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ سند ادھوری اور نامکمل ہے۔ ان تمام خرابیوں کی بنا پر یہ روایت مردود ہے۔

سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا اثر:

امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ (المتوفی ۲۳۵) نے کہا:

"حدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ مَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ، أَوْ مَالِكِ بْنِ مَاعِزٍ الثَّقَفِيِّ، قَالَ: سَاقَ أَبِي هَدْيَيْنِ عَنْ نَفْسِهِ وَامْرَأَتِهِ وَابْنَتِهِ، فَأَضَلَّهُمَا بِذِي الْمَجَازِ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ ذَكَرَ ذَلِكَ لِعُمَرَ، فَقَالَ: تَرَبَّصِ الْيَوْمَ وَغَدًا وَبَعْدَ غَدٍ، فَإِنَّمَا النَّحْرُ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْأَيَّامِ..."[1]

"اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قربانی تین دن ہے۔"

یہ روایت ضعیف و مردود ہے، کیوں کہ "ماعز بن مالک" یا "مالک بن ماعز" دونوں نامعلوم ہیں۔

سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اثر

امام ابن حزم رحمہ اللہ (المتوفی ۴۵۶) نے کہا:

"وَمِنْ طَرِيقِ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ نَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ عَنْ مُعَاوِيَةَ ابْنِ صَالِحٍ حَدَّثَنِي أَبُو مَرْيَمَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُول: الْأَضْحَى ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ"[2]

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ٧٥٠) وأورده ابن حزم من طريق ابن أبي شيبة في المحلىٰ لابن حزم (٦/ ٤٠)

[2] المحلىٰ بالآثار لابن حزم (٦/ ٤٠)

''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: قربانی تین دن ہے۔''

عرض ہے کہ اس روایت کو امام ابن حزم نے ابن ابی شیبہ کی کتاب سے نہیں بلکہ اپنی سند سے روایت کیا ہے اور انھوں نے ابن ابی شیبہ تک اپنی سند درج نہیں کی ہے، لہٰذا ادھوری سند کے سبب یہ روایت مردود ہے۔

خلاصہ:

سابقہ پوری بحث سے یہ حقیت عیاں ہوجاتی ہے کہ تین دن قربانی سے متعلق صرف اور صرف عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہی کا قول ثابت ہے اور شروع میں تفصیل گزر چکی ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت سے اس کی مخالفت ثابت ہے۔ اس لیے اگر کسی کو کتاب وسنت سے ہٹ کر صرف کسی صحابی کے قول ہی پر اعتماد کرنا ہے تو اسے چاہیے کہ اس قول کو اختیار کرے جو صحابہ کی ایک جماعت کا ہے اور وہ یہ کہ عیدِ قربان کے بعد ذی الحجہ کے آخری دن تک قربانی جائز ہے۔

ہمارے نزدیک چونکہ اس سلسلے میں صریح نص بسندِ صحیح ثابت ہے جس سے چار دن تک قربانی کی مشروعت ثابت ہوتی ہے، اس لیے ہماری نظر میں یہی راجح ہے۔ تین دن تک قربانی کی مشروعیت ماننے والوں کے پیشوا جناب حافظ زبیر علی زئی صاحب ایک مسئلے میں فرماتے ہیں:

''معلوم ہوا اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ جب اختلاف ہوجائے تو کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم ہے۔''[1]

عرض ہے کہ ایامِ قربانی سے متعلق بھی صحابہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ خود حافظ زبیر علی زئی صاحب اور ان کے موافقین کو تسلیم ہے، اس لیے اس مسئلے میں بھی کتاب وسنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور کتاب وسنت سے قربانی چار دن تک ثابت ہوتی ہے۔ جیسا کہ کتاب کے پہلے اور دوسرے باب میں تفصیل پیش کی جاچکی ہے۔

[1] مجلّہ ''الحدیث'' (شمارہ: ۳۰، ص۱۴)

فصل 3

اجماع کا غلط دعویٰ اور جمہور کی طرف غلط انتساب

بعض لوگوں کا یہ معمول بن چکا ہے کہ عوام کو مرعوب کرنے کے لیے آئے دن اپنے ہر ہر مسئلے پر اجماع کا دعویٰ کرتے پھرتے ہیں، ایسے ہی لوگوں نے حسبِ عادت اس مسئلے پر بھی اجماع کا دعویٰ کر رکھا ہے۔

دراصل ان کے پاس مسئلہ زیرِ بحث میں دلیل کے نام پر نہ قرآن ہے نہ حدیث، اس لیے وہ اجماع ہی کے سہارے رعب ڈالنے کی کوشش کر رہے ہیں، حالانکہ نصِ شرعی کے بغیر کسی بھی دینی مسئلے پر اجماع ناممکن ہے۔ علامہ البانی رحمہ اللہ نے آدافِ زفاف میں بڑی تفصیل سے یہ مسئلہ واضح کیا ہے۔

حیرت کی بات ہے کہ اس مسئلے میں دعوائے اجماع کا قول ایک ایسے امام کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے جس نے کسی بھی مسئلے پر سرے سے مدعی اجماع ہی کو کذاب قرار دیا ہے۔ چنانچہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ نے تین دن قربانی پر اجماع نقل کیا ہے۔[1]

عرض ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کی طرف منسوب یہ بات قطعاً مکذوب ہے، اس کے باطل و مردود ہونے کے لیے بس یہی بات کافی ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے کسی بھی مسئلے پر اجماع کا دعویٰ کرنے والے ہی کو کذاب قرار دیا ہے، چنانچہ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

[1] مجلّہ ''زمزم'' شمارہ نمبر: ۴، ابوبکر غازی پوری کی تحریر۔

”من ادعى الإجماع فهو كاذب، وما يدريه لعل الناس اختلفوا“[1]

”جس نے اجماع کا دعویٰ کیا وہ بہت بڑا جھوٹا شخص ہے، اسے کیا پتا کہ لوگوں نے اس میں اختلاف کیا ہو۔“

بعض الناس کے سامنے جب یہ حقیقت واضح کی جاتی ہے کہ تین دن قربانی پر اجماع کا کوئی ثبوت نہیں تو وہ پلٹ کر یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ یہ جمہور کا موقف ہے، حالانکہ یہ بات سراسر جھوٹ اور افترا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جمہور چار دن قربانی کے قائل ہیں اور متعدد اہلِ علم نے چار دن قربانی کے موقف کو جمہور کا موقف قرار دیا ہے۔

- چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا:

”وَحُجَّةُ الْجُمْهُورِ حَدِيثُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ رَفَعَهُ: « فِجَاجُ مِنًى مَنْحَرٌ، وَفِي كُلِّ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ » أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ، لَكِنْ فِي سَنَدِهِ انْقِطَاعٌ وَوَصَلَهُ الدَّارَقُطْنِيُّ وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ“[2]

”جمہور کی دلیل (چار دن قربانی کے قائلین کی دلیل) جبیر بن مطعم کی حدیث ہے کہ منیٰ کا ہر راستہ قربان گاہ ہے اور تشریق کے تمام دن ذبح کے دن ہیں۔ اسے امام احمد نے روایت کیا، لیکن اس کی سند منقطع ہے اور امام دارقطنی نے اسے موصول روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔“

- امام ماوردی رحمہ اللہ نے کہا:

”أَمَّا أَيَّامُ نَحْرِ الضَّحَايَا وَالْهَدَايَا فَمُخْتَلَفٌ فِيهَا عَلَى ثَلَاثَةِ مَذَاهِبَ: أَحَدُهَا: وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَجُمْهُورِ الصَّحَابَةِ

[1] مسائل أحمد برواية ابنه عبد الله (ص: ٣٩٠)

[2] فتح الباري لابن حجر (١٠/ ٨)

وَالتَّابِعِينَ وَالْفُقَهَاءِ أَنَّهَا أَرْبَعَةُ أَيَّامٍ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ إِلَى آخِرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الثَّلَاثَةِ حَتَّى تَغِيبَ شَمْسُهُ“[1]

”قربانی کے جانور اور ھدی کے جانور ذبح کرنے کے ایام کی بابت تین طرح کا اختلاف ہے، جن میں پہلا یہ ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور صحابہ وتابعین اور فقہاء کا موقف ہے کہ قربانی کے چار دن ہیں، عید کے دن سے لے کر تشریق کے تینوں دنوں تک، یہاں تک کہ تشریق کے آخری دن کا سورج غروب ہو جائے۔“

خلاصۂ بحث:

قرآنی آیات، احادیثِ صحیحہ اور جمہور سلف صالحین سے اسی بات کا ثبوت ملتا ہے کہ قربانی کے کل چار دن ہیں۔

عصرِ حاضر میں جماعت اہلِ حدیث کا یہ متفقہ موقف ہے، معاصرین میں کبار اہلِ علم نے اسی موقف کی صراحت کی ہے، مثلاً: علامہ البانی، شیخ ابن باز اور شیخ عثیمین رحمہم اللہ وغیرہم۔[2] سعودی مجلس کبار العلماء کا بھی یہی فتویٰ ہے۔[3]

---

[1] الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (١٥/ ١٢٤)

[2] دیکھیں: الصحيحة، رقم الحديث (٢٤٧٦) مجموع فتاویٰ ابن باز (١٦/ ٧٨) مجموع فتاویٰ و رسائل العثيمين (٢٥/ ٩٠)

[3] دیکھیں: أبحاث هيئة كبار العلماء (٢/ ٣٠٨) مجلة البحوث الإسلامية (٤/ ٢١٣)

مضمون ''قربانی کے تین دن اور صحابہ کرام'' کا علمی جائزہ

مولانا زبیر عالیاوی (فاضل: جامعہ عالیہ مئو)

تین دن قربانی کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار پر ایک تفصیلی مضمون استاذ محترم شیخ کفایت اللہ سنابلی حفظہ اللہ کی طرف سے آچکا ہے جس میں تمام اشکالات کا ازالہ موجود ہے۔ ''قربانی کے تین دن اور صحابہ کرام'' کے عنوان سے کسی نے ایک مضمون لکھا ہے اس پر راقم کی طرف سے کچھ معروضات پیشِ خدمت ہیں۔

الزامی حوالوں پر واویلا اور مغالطہ:

تین دن قربانی کے قائلین بار بار یہ مغالطہ دے رہے ہیں کہ کتاب ''چار دن قربانی کی مشروعیت'' میں بعض ایسے آثار کو بھی حجت و دلیل بنا لیا گیا ہے جو صرف بعض صحابہ کی طرف منسوب ہیں۔ حالانکہ اس کتاب میں ان آثار کو بطور حجت و دلیل نہیں بلکہ بطور الزام پیش کیا گیا ہے اور ان آثار کو پیش کرنے سے قبل اس کی وضاحت کرتے ہوئے یہ الفاظ موجود ہیں:

> ''عام طور سے فقہاء اس نوعیت کے اقوال سے حجت پکڑتے ہیں، اس لیے ہم ایسے اقوال کی فہرت پیش کرتے ہیں۔''[1]

حافظ زبیر علی زئی صاحب اپنے پیروکاروں کے اعتراض کی زد میں:

اس وضاحت کے بعد بھی اگر یہ لوگ مغالطہ دینے سے باز نہیں آتے تو یہ

[1] چار دن قربانی کی مشروعیت (ص: ۳۴)

لوگ پہلے اس مسئلے میں اپنے استاذ حافظ زبیر علی زئی صاحب کی خبر لیں، کیوں کہ انھوں نے بھی اپنی کتابوں میں ایسے اقوال پیش کر رکھے ہیں، مثلاً: ایک جگہ کئی بے سند اقوال پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''اس قسم کے بے سند حوالے ''فقہ حنفی'' میں حجت ہوتے ہیں، لہٰذا ان حوالوں کو بطور الزامی دلیل پیش کیا گیا ہے۔''[1]

مقالات میں ایک جگہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب دس اقوال پیش کیے اور یہ دس اقوال الگ الگ مسئلے میں ہیں۔[2] جن میں بعض تو ثابت ہیں، لیکن سب کے سب قطعاً ثابت نہیں ہیں۔

اگر کوئی دعویٰ کرے کہ یہ دس اقوال سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں تو وہ ذرا ان اقوال کی صحیح سندیں حاضر کر دے۔

بالخصوص تکبیراتِ عیدین کے تعلق سے علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں حافظ زبیر علی زئی صاحب نے لکھا:

''جناب (سیدنا) علی رضی اللہ عنہ بارہ تکبیرات عیدین کے قائل تھے۔''[3]

اب ذرا علی رضی اللہ عنہ سے اس کی صحیح سند پیش کریں اور نہ کرسکیں تو شور مچانا شروع کر دیں کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بے سند اقوال کو حجت بنا لیا ہے!!

تاریخ ابن یونس موجود ہے یا مفقود؟

کسی نے صحیح بخاری کی ایک روایت کو صحیح بخاری کے بجائے ابن سعد کے طبقات سے نقل کیا تو استاذ محترم نے گرفت کی کہ یہ روایت صحیح بخاری میں موجود تھی تو

---

[1] مقالات (۳/۱۶۳)

[2] مقالات (۲/ ۶۰۹)

[3] دیکھیں: فقہ علي (ص: ۵۰۱) مقالات (۲/ ۶۱۶)

اس سے نیچے اتر کر طبقات ابن سعد سے اسے کیوں نقل کیا گیا؟

اس بات کا حوالہ دے کر مضمون نگار نے یہ دعویٰ کیا کہ امام طحاوی کے استاذ کی توثیق ابن یونس المصری کی اپنی کتاب تاریخ ابن یونس میں موجود ہے، تو اصل مصنف کی کتاب کا حوالہ دینے کے بجائے سنابلی صاحب نے اسے تاریخ بغداد سے کیوں نقل کیا اور پھر اس کی سند پر بحث کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

اب اسے ایک ''مجذوبانہ انکشاف'' کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے، کیوں کہ علمِ رجال کا ایک معمولی طالب علم بھی جانتا ہے کہ امام ابن یونس المصری کی کتاب تاریخ ابن یونس اس وقت دنیا میں مفقود ہے۔ لیکن عجوبہ یہ ہے کہ خود کو "دار التخصص و التحقیق" کی طرف منسوب کرنے والے مضمون نگار ببانگِ دہل ایسی بات لکھ رہے ہیں جسے کوئی ایسا ادنیٰ طالب علم بھی نہیں لکھ سکتا جس نے چند روز بھی کسی عالم کے پاس گذارے ہوں۔

ناجانے مضمون نگار نے کس سیارے کا چکر لگایا کہ امام ابن یونس کی مفقود کتاب تاریخ ابن یونس ان کے ہاتھ لگ گئی اور پھر بڑے اہتمام سے جلد اور صفحہ نمبر کا حوالہ بھی لکھ مارا۔

قارئین! اصل حقیقت کا علم آپ کو ہوگا تو یقین مانیے آپ اپنی ہنسی روک نہیں پائیں گے۔

دراصل بات یہ ہے کہ امام ابن یونس المصری کی کتاب مفقود تھی، لیکن ان کے اقوال متاخرین کی کتبِ رجال میں منقول ہیں، پھر دکتور عبدالفتاح نے متاخرین کی کتب میں منقول ان کے اقوال کو یکجا کر کے ایک کتابی شکل دی ہے اور اسے ''تاریخ ابن یونس'' کے نام سے شائع کیا ہے۔

مطلب واضح ہے کہ یہ امام ابن یونس المصری کی اصل کتاب نہیں ہے، بلکہ

اس میں متاخرین کی کتب میں ان کے منقول اقوال کو جمع کر دیا گیا ہے۔ اس وضاحت کے بعد قارئین پلٹ کر دار التخصص و التحقیق والوں کا انکشاف پڑھیں اور بتائیں کہ یہ ایک مجذوبانہ واویلا نہیں تو اور کیا ہے؟

آسمان سے گرے کھجور میں اٹکے:

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے اثر کی جو سند امام طحاوی کی کتاب میں مذکور ہے، اس میں بعض نام غلط لکھئے ہوئے ہیں، ایک نام "حماد بن سلمۃ بن کہیل" ہے۔ اس نام کو صحیح کرتے ہوئے مضمون نگار نے "حماد بن (الصواب: عن) سلمة بن كهيل" لکھا۔

راقم عرض کرتا ہے کہ اس تصحیح کے بعد مضمون نگار نے سند کو تو درست کر دیا، لیکن یہ بھول گئے کہ اب اس سند میں "حماد بن سلمہ" بھی آ گئے اور تین دن قربانی والے جس شخصیت حافظ زبیر علی زئی صاحب کی پیروی میں یہ موقف اپنائے ہوئے ہیں، انھیں حافظ زبیر علی زئی صاحب کی تحقیق ہے کہ "حماد بن سلمہ" مختلط تھے اور ان کی صرف وہی روایت صحیح ہوگی جسے ان کے قدیم شاگردوں نے اختلاط سے قبل سنا ہوگا۔[1]

اب مشکل یہ ہے کہ اس سند میں حماد بن سلمہ سے روایت کرنے والے "عبید اللہ بن محمد التیمی" ہیں اور ان کے بارے میں اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ انھوں نے حماد سے ان کے اختلاط سے قبل سنا ہے۔

اس لیے مضمون نگار کی تصحیح کے بعد بھی یہ روایت خود ان کے مقتدیٰ حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصول سے ضعیف ثابت ہوگئی۔

اس کے ساتھ اس سند میں "حجتۃ" لکھا تھا جسے مضمون نگار نے "حجیۃ" بنایا، لیکن یہ راوی بھی ضعیف ہی ہے۔[2]

---

[1] دیکھیں: مجلّہ "الحدیث" (شمارہ: ۱۳۵، ۱۳۶، ص: ۹۳-۹۴)

[2] دیکھیں: تحرير التقريب، ت (۱۱۵۰)

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا دوسرا قول:

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے تین دن قربانی کا قول بسندِ صحیح ثابت ہے۔ استاذ محترم جس طرح اس سند کو صحیح مانتے ہیں اسی طرح اس سند کو بھی صحیح مانتے ہیں، جس میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے چار دن قربانی کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کے مطابق ان کی نظر میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا فتویٰ نص کے خلاف ہے۔ اب کسی کی تحقیق میں کسی صحابی کا کوئی قول، صریح نص کے خلاف ہو اور اسی صحابی سے دوسرا قول بھی مروی ہو جو نص کے موافق ہو، لیکن اس کی سند مفقود ہو تو اس حسنِ ظن میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ ہوسکتا کہ جو سند مفقود ہے وہ صحیح رہی ہو اور صحابی نے یہ قول بعد میں نص ملنے کے بعد اختیار کیا ہو۔

اور یہ جو کچھ ہے محض امکان کی حد تک گفتگو ہے۔ استاذ محترم نے ہرگز یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ دوسرے قول کی بھی صحیح سند موجود ہے۔ اس لیے یہ شور مچانا کہ ایک غیر ثابت قول کو لے کر ثابت قول کو رد کیا گیا ہے، یہ سوائے مغالطہ کے اور کچھ نہیں۔

حقیقت صرف اتنی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اس قول کو نص کے خلاف ہونے کے سبب رد کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ایک دوسرے قول کو دیکھتے ہوئے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ حسنِ ظن رکھا گیا ہے کہ ممکن ہے انھوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو۔

ہوسکتا ہے مخالف یہ کہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول کسی نص کے خلاف نہیں، تو یہ مخالف کی تحقیق ہے اور ہر شخص اپنی تحقیق ہی کے مطابق رائے قائم کرتا ہے۔

اگر استاذ محترم کی نظر میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ثابت قول، نص کے خلاف نہ ہوتا تو ان کے سامنے بھی اس امکانی گفتگو کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔ اور بعض اہلِ علم کا معاملہ تو یہ ہے کہ وہ نص کے خلاف کسی صحابی سے ثابت ایک ہی قول کے بارے میں یہ حسنِ ظن قائم کر لیتے ہیں کہ ممکن ہے صحابی نے نص کے خلاف اس قول سے رجوع کر لیا ہو۔

مثلاً ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں ایک روایت ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متعہ

کے جواز کے قائل تھے۔ ابن القیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وظاهر كلام ابن مسعود إباحتها، فإن في الصحيحين عنه..."[1]

''اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کلام سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ متعہ کے جواز کے قائل ہیں، جیسا کہ صحیحین میں ان سے مروی ہے...۔''

مشکاۃ کے قدیم شارح امام شرف الدین الطیبی (م ۷۴۲ھ) کی نظر میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں کوئی دوسرا قول نہیں ہے، پھر بھی وہ لکھتے ہیں:

"ولعل ابن مسعود رجع عن ذلك"[2]

''ہوسکتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سے رجوع کر لیا ہو۔''

اب غور کرنے کی بات ہے کہ جب اہلِ علم کے یہاں صریح نص کے خلاف صحابی کے ایک ہی قول کے بارے میں یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ ممکن ہے انھوں نے رجوع کر لیا ہو تو جب صریح نص کے خلاف کسی صحابی کے ایک ثابت قول کے مقابلے میں ایک مفقود السند قول بھی موجود ہو جو نص کے موافق ہو تو ایسی صورت میں بدرجہ اولیٰ اس حسنِ ظن کی گنجایش ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تین دن کا قول اور منہال بن عمرو کا تفرد:

استاذ محترم نے اس سند پر ''منہال بن عمرو'' کے تفرد کو لے کر جو بحث کی ہے، اسے بے چارے مخالفین سمجھ ہی نہیں پا رہے، اس لیے بار بار اسی بات کی گردان کرتے ہیں کہ منہال ثقہ یا صدوق ہے اور پھر توثیق کے اقوال نقل کرنے بیٹھ جاتے ہیں۔ حالانکہ اس کی ضرورت تب پیش آتی جب منہال کو ضعیف قرار دیا گیا ہوتا، جب

[1] زاد المعاد (۵/ ۱۰۲)

[2] شرح المشكاة للطيبي (۷/ ۲۲۹۳)

کہ ایسا معاملہ ہے ہی نہیں۔[1]

ان حضرات کی ناسمجھی کا ایک اور نمونہ دیکھیں۔ مضمون نگار لکھتے ہیں:

''کیا واقعی اس بیان میں منہال بن عمرو کا تفرد ہے؟ جب دیگر صحابہ کرام سے بھی تین دن قربانی کا موقف ثابت ہے اور کسی ایک صحابی سے بھی چار کی کوئی ایک بھی روایت ثابت نہیں، تو منہال بن عمرو سے غلطی کا احتمال ختم ہوگا یا قوی ہوگا؟ لہٰذا منہال کے تفرد کا بہانہ بنا کر اس اثر کو بلا دلیل ''ضعیف'' قرار دینا کسی طور پر تحقیقی مزاج سے ہم آہنگی نہیں۔''

دیکھیں ان بے چاروں نے یہاں تفرد کا کیا مطلب سمجھ لیا!!

اگر تفرد کا مطلب یہاں بھی یہی ہوتا تو کیا ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر پر بھی یہ اعتراض وارد نہ ہوتا جسے استاذ محترم نے صحیح قرار دیا ہے؟ دراصل یہاں تفرد کا مطلب ابن عباس سے تین دن کی بات نقل کرنے میں تفرد ہے۔ دیگر صحابہ کی بات یہاں موضوعِ بحث ہی نہیں ہے۔ اس لیے یہاں رفعِ تفرد کے لیے ضروری ہے کہ ابن عباس سے تین دن کی بات نقل کرنے میں منہال کا صحیح متابع پیش کیا جائے نہ کہ ابن عباس کے علاوہ کسی دوسرے صحابی سے۔ نیز یہ روایت شعبہ کے طریق سے ہے اور امام شعبہ نے منہال کے طریق سے بیان کردہ اپنی روایات سے رجوع کر لیا ہے، اس لیے راوی کی مرجوع عنہ روایت سے حجت پکڑنا درست نہیں۔

فتح الباری اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا سکوت:

مضمون نگار لکھتے ہیں:

''جناب سنابلی صاحب نے اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے سکوت کو بھی

[1] تفصیل کے لیے دیکھیں: ایامِ قربانی اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم، مع اشکالات کا ازالہ (ص: ۲۴ تا ۲۹)

دلیل بنانے کی سعی کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: ''حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں ابن ابی شیبہ کی کتاب سے مذکورہ بالا روایت نقل کی ہے اور اس کی تضعیف نہیں کی ہے، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی نظر میں یہ سند صحیح ہے۔۔۔''[1]

''جو لوگ سکوتِ ابن حجر رحمہ اللہ کو دلیل بناتے ہیں، ان کا موقف انتہائی کمزور ہے۔ ایک مقلد نے جب اس طرح کا موقف اپنا کر اپنا ناکام دفاع کرنے کی کوشش کی، تو اس کا دندان شکن تفصیلی جواب محقق العصر علامہ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ نے دیا۔''[2]

علامہ اثری حفظہ اللہ کی تحقیق ہم نے دیکھ لی ہے، وہاں ان کے پورے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ہر جگہ اپنے اس اصول پر قائم نہیں رہ سکے ہیں۔ یہ بات بالکل صحیح ہے، اس لیے جہاں بھی دلائل سے ثابت ہوجائے کہ کوئی روایت ضعیف یا کوئی راوی ضعیف ہی ہے، وہاں ابن حجر رحمہ اللہ کے سکوت سے استدلال درست نہیں ہوگا، لیکن شیخ اثری حفظہ اللہ نے یہ تو نہیں کہا ہے کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہیں بھی اس اصول کی پاسداری نہیں کی ہے، بلکہ بلاوجہ فتح الباری کے مقدمہ میں اسے ذکر کر دیا ہے۔

اس لیے فتح الباری میں مسکوت علیہ ایسی سند جس کے ضعیف ہونے کی دلیل ہمارے پاس نہ ہو، اس سند کے بارے میں بھی ابن حجر رحمہ اللہ کو بغیر کسی دلیل کے خطا کار قرار دینا درست نہیں ہے۔

نیز امام ابن حبان، امام ابن خزیمہ اور امام حاکم نے بھی اپنی صحیح والی کتابوں میں ہر جگہ صحت کی پاسداری نہیں کی ہے، بلکہ کئی جگہ سخت ضعیف بلکہ کذابین کی

---

[1] چار دن قربانی کی مشروعیت (ص: ۳۵)

[2] دیکھیں: إعلاء السنن في المیزان (ص: ٧٤)

روایات بھی ان کی کتب میں موجود ہیں تو کیا یہ کہہ دیا جائے کہ ان اصحابِ صحاح کی تصحیح کی کوئی حیثیت ہی نہیں اور کہیں بھی ان کا حوالہ نہیں دیا جا سکتا؟؟

پھر اعلان فرمایئے کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب نے رواۃ کی ضمنی توثیق میں جہاں جہاں ان اصحابِ صحیح کے حوالے دیے ہیں وہ سب مردود ہیں۔

الزامی جواب سے کشید کردہ غلط اصول:

استاذ محترم نے کچھ غیر ثابت آثار ان لوگوں کے لیے بطور الزام پیش کیے تھے جو اس طرح کے آثار کو حجت سمجھتے ہیں اور وہ اس بات کی صراحت بھی کر چکے تھے، لیکن مخالفین کو پتا نہیں کیا سوجھی کہ انھوں نے غیر ثابت اقوال کو قبول کرنے والی بات خود استاذ محترم ہی کا اصول بنا دیا۔

یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے حافظ زبیر علی زئی صاحب نے الزامی طور پر کچھ غیر ثابت آثار پیش کیے جیسا کہ حوالے گزر چکے ہیں۔ اب کوئی شخص اسے حافظ زبیر علی زئی صاحب کا اصول بنا ڈالے، پھر غیر ثابت آثار کی قطار لگا کر یہ کہنے بیٹھ جائے کہ حافظ زبیر علی زئی صاحب کے اصولوں سے یہ سب ثابت ہیں۔

مضمون نگار نے سیدنا عمر، سیدنا انس اور سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کے اقوال یہی کہہ کر پیش کیے ہیں جو یا تو ناسمجھی ہے یا مغالطہ، نیز اس کی زد خود ان کے مقتدیٰ حافظ زبیر علی زئی صاحب پر پڑتی ہیں۔

دین کے محفوظ ہونے اور امتیوں کے اقوال کے محفوظ ہونے میں فرق:

علامہ البانی رحمہ اللہ نے یہ صراحت کی ہے کہ دین کی حفاظت کی ذمے داری اللہ نے لی ہے، اس لیے دین کی کوئی بات مفقود نہیں ہو سکتی۔ لیکن امتیوں کے اقوال و اعمال کی حفاظت کی ذمے داری اللہ نے نہیں لی ہے، اس لیے کسی امتی کا کوئی قول و عمل

بعد کے لیے لوگوں کی نظر میں مفقود ہو سکتا ہے۔[1]

استاذ محترم نے علامہ البانی رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ بات نقل کی جس کے تعلق سے مضمون نگار نے سنابلی صاحب کا اپنا قاعدہ کہہ کر یہ تاثر دیا کہ یہ صرف استاذ محترم کی بات ہے۔ دوسرا مغالطہ یہ دیا ہے کہ یہ اصول پیش کر کے غیر ثابت آثار کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی گئی جبکہ یہ بالکل غلط بات ہے۔

یہ بات محض ایک امکان کی حد تک کہی گئی ہے اور وہ بھی مرفوع احادیث سے متعلق نہیں، کیوں کہ مرفوع احادیث دین ہیں اور دین کا ثبوت مفقود ہو ہی نہیں سکتا، البتہ امتی کے اقوال کا ثبوت مفقود ہونا ممکن ہے۔ یعنی یہ امتیوں کے اقوال کے بارے میں کہا گیا ہے اور وہ بھی محض امکان کی حد تک نہ کہ اس بنیاد پر ثبوت کا دعویٰ کر دیا گیا ہے۔

بلکہ یہ بات ذکر کرنے کے چند سطروں بعد اسی صفحہ پر اس طرح کے اقوال پیش کرنے سے پہلے استاذ محترم نے صراحت کر دی ہے کہ فقہاء ایسے اقوال سے حجت پکڑتے ہیں، اس لیے ایسے اقوال کی فہرست پیش کی جا رہی ہے۔[2]

کتاب وسنت کے موافق غیر ثابت آثار اور کتاب و سنت کے مخالف غیر ثابت آثار:

اس وضاحت کے بعد کہ استاذ محترم نے یہ آثار بطور الزام پیش کیے ہیں، یہ فرق بھی ملحوظ رہے کہ اس ضمن میں وہی آثار پیش کیے گئے ہیں جو موافق کتاب وسنت ہیں۔ اسی تناظر میں امکانِ ثبوت کی بات شروع میں کہی گئی ہے، کیوں کہ نصوصِ کتاب و سنت کے موافق بعض صحابہ وغیرہ کے آثار منقول ہوں تو کوئی بعید نہیں کہ

---

[1] آداب الزفاف في السنة المطهرة (ص: ٢٦٧)

[2] چار دن قربانی کی مشروعیت (ص: ۳۳)

واقعتاً ان صحابہ نے ایسا ہی موقف اختیار کیا ہو جس کا ثبوت مفقود ہو گیا۔

بلکہ گذشتہ سطور میں بتایا جاچکا ہے کہ کسی صحابی سے نص کے خلاف قول ثابت ہے اور دوسرا قول ثابت ہونا تو دور، ان کی طرف منسوب تک نہیں ہے، پھر بھی یہ بات کہی گئی ہے کہ ممکن ہے فلاں صحابی نے نص کے خلاف والی بات سے رجوع کر کے نص کے موافق بات اپنا لی ہو، جیسے متعہ کے بارے میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کے تعلق سے علامہ طیبی رحمہ اللہ کی بات گزر چکی ہے۔ یہی بات استاذ محترم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول کے تعلق سے کہی ہے اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ ان کا دوسرا قول بھی موجود ہے۔ لہٰذا صحابہ کی طرف منسوب ایسے اقوال جن کا ثبوت، یعنی صحیح سند مفقود ہو، لیکن وہ اقوال کتاب وسنت کے موافق ہوں، انھیں الزاماً پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

خود حافظ زبیر علی زئی صاحب کا طرزِ عمل دیکھ لیں، انھوں نے بہت سے مقامات پر صحابہ وغیرہ کے غیر ثابت آثار الزاماً پیش کیے ہیں اور ایک موقع پر انھوں نے بعض صحابہ کے غیر ثابت آثار پیش کرنے کے بعد لکھا ہے:

''میں نے خلفائے راشدین کے صرف وہی اقوال لکھے ہیں جو (عام طور پر) کتاب وسنت کے موافق ہیں یا ان سے ثابت ومشہور ہیں۔''[1]

الفاظ پر دھیان دیں! فرماتے ہیں کہ کتاب وسنت کے موافق ہیں یا ان سے ثابت ومشہور ہیں، یعنی بعض موافق کتاب وسنت اقوال ثابت نہیں ہیں، پھر بھی کتاب وسنت کے موافق ہونے کے سبب انھیں پیش کیا گیا، مثلاً اسی ضمن میں گذشتہ صفحہ پر حافظ زبیر علی زئی صاحب نے علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب بارہ تکبیراتِ عیدین کا قول بھی پیش کیا ہے جو علی رضی اللہ عنہ سے قطعاً ثابت نہیں ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حافظ صاحب نے یہ قول اس لیے الزاماً پیش کیا ہے، کیوں کہ یہ حدیث کے موافق تھا۔

[1] مقالات (۲/ ۱۱۷) بریکٹ کے الفاظ حافظ زبیر علی زئی صاحب ہی کے ہیں۔

ممکن ہے کوئی کہے کہ چار دن قربانی والا قول جس نص کے موافق ہے وہ نص ثابت نہیں تو اس کا جواب یہ کہ ثابت نہ ہونے کا دعویٰ مخالف کا ہے، لیکن جو چار دن والا قول پیش کر رہا ہے اس کی نظر میں تو یہ ثابت ہے اور وہ اپنی تحقیق کی بنیاد پر ہی کوئی بات پیش کرے گا۔

نیز حافظ زبیر علی زئی صاحب پر بھی یہ اعتراض وارد ہوگا کہ انھوں نے علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب بارہ تکبیرات عیدین کا قول نقل کیا جو نص حدیث کے موافق ہے، لیکن مخالف (احناف) کی نظر میں یہ نص ثابت ہی نہیں۔

حافظ زبیر علی زئی صاحب کے حوالے کے ساتھ اس بات کی وضاحت کے بعد اب اس مثال کو دیکھیں جسے مضمون نگار نے پیش کیا ہے، لکھتے ہیں:

> ''ہم یہاں صرف ایک مثال کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح بخاری وغیرہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد رفع الیدین سے نماز پڑھنا ثابت ہے، لیکن احناف کے پاس سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی عدمِ رفع والی روایت بھی موجود ہے، جس کی سند بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہے۔
>
> ''اگر صحیح ثابت اثر کے خلاف بے سند اثر کو رجوع بنا کر پیش کیا جانا تحقیق ہے، تو مقلدین کے پیش کردہ اس باسند اثر کو بالاولیٰ رجوع مان لینا چاہیے۔''

اس مثال میں مضمون نگار نے اگر ابن عمر رضی اللہ عنہما کی دوسری روایت سے مرفوع حدیث مراد لی ہے تو یہ موضوع ہی سرے سے الگ ہے، کیوں کہ مرفوع روایات کا تعلق اصل دین سے ہے جس کی حفاظت کی اللہ نے ضمانت لی ہے، اس لیے اس تعلق سے کوئی غیر ثابت بات دین کا حصہ ہو ہی نہیں سکتی۔ اور اگر مضمون نگار نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی دوسری روایت سے ان کا دوسرا عمل مراد لیا ہے تو کہاں مذکورہ بات کہ نص کے

موافق صحابی کی طرف منسوب بات کو پیش کرنا اور کہاں یہ صورت کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما ہی کی روایت کردہ نص کے خلاف وہ بھی بالاجماع ثابت شدہ نص کے خلاف ابن عمر رضی اللہ عنہما کے دوسرے قول کو پیش کرنا، بھلا ان دونوں میں کیا نسبت ہے؟

برائے اثبات یا بطور الزام:

یہ وضاحت بار بار گزر چکی ہے کہ الزامی طور پر غیر ثابت اقوال کو پیش کرنا یا ان کے صحت کے امکان کی بات کرنا، ان سب باتوں کا تعلق امتی کے اقوال سے ہے نہ کہ مرفوع احادیث سے، لیکن مضمون نگار نے بار بار خلطِ مبحث سے کام لیتے ہوئے کہیں کی بات کہیں لے جا کر ملا دی ہے، اس کے ساتھ ادھوری بات کو نقل کر کے کچھ اور ہی مفہوم ہدیۂ قارئین کیا ہے، مضمون نگار نے لکھا:

> ''سنابلی صاحب لکھتے ہیں: ''عام طور پر فقہا اس نوعیت کے اقوال سے حجت پکڑتے ہیں'' (چار دن قربانی کی مشروعیت، ص۳۳) کیا فقہا و مجتہدین کا باسند ضعیف یا بے سند اقوال سے حجت پکڑنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اقوال ثابت ہیں؟''

سوال یہ ہے کہ یہاں ثابت ہونے کی بات کس نے کہی ہے؟ عام طور پر فقہا اس نوعیت کے اقوال سے حجت پکڑتے ہیں، یہ جملہ کتاب میں مکمل اس طرح ہے:

> ''عام طور پر فقہا اس نوعیت کے اقوال سے حجت پکڑتے ہیں، اس لیے ہم ایسے اقوال کی فہرست پیش کرتے ہیں۔''[1]

یعنی حجت پکڑنے کی بات ان اقوال کو ثابت بتلانے کی غرض سے نہیں کہی گئی تھی، بلکہ بطور الزام ان اقوال کو پیش کرنے کی غرض سے کہی گئی تھا، پوری بات کا مطلب یہ ہے کہ فقہاء اس طرح کے اقوال سے حجت پکڑتے ہیں۔ اس لیے بطور الزام ان اقوال کو پیش کیا جا رہا ہے۔

---

[1] چار دن قربانی کی مشروعیت (ص:۳۳)

مرفوع حدیث کو بالجزم بیان کرنا اور امتی کے قول کو بالجزم بیان کرنا:

''چار دن قربانی کی مشروعیت'' (ص ۳۳) سے نقل کیے گئے فقہاء کے حجت والے مذکورہ الفاظ سے کافی پہلے یہ جملہ لکھا تھا، متعدد اہلِ علم نے ان صحابہ کی طرف بالجزم چار دن قربانی کا قول منسوب کیا ہے۔[1]

مضمون نگار نے اوپر سے اس جملے کو لے کر بیچ کے جملے حذف کر کے نیچے لے جا کر فقہاء کے حجت والے الفاظ سے ملا دیا، پھر اس الزامی بات کو اثبات کے پیرائے میں ڈھال دیا۔ اس کے بعد بالجزم والے الفاظ کو پکڑ کر یہ گل افشانی کی کہ بالجزم ذکر کرنے کو ثبوت کی دلیل مان لیا گیا ہے، حالانکہ یہ بات محض امکان کی اور الزامی حوالے کی ہے نہ کہ اثبات و تصحیح کی، جیسا کہ تفصیلاً وضاحت گزر چکی ہے۔

لیکن مضمون نگار نے نہ صرف یہ کہ اس امکانی اور الزامی بات (اس کی تفصیل گزر چکی ہے) کو اثبات و تصحیح باور کرایا، بلکہ ناسمجھی یا مغالطہ بازی کی حد کرتے ہوئے مرفوع احادیث تک اسے پہنچا دیا اور پھر بڑی چالاکی سے اسے لے جا کر ظفر احمد تھانوی کے اس اصول سے ملا دیا کہ کسی عالم کا کسی حدیث پر عمل کر لینا یا اس کے مطابق فتویٰ دے دینا اس کی طرف سے اس حدیث کی تصحیح ہے۔ یا للعجب!

پھر آگے چل کر مضمون نگار نے سوال کیا:

> ''ہمارا سوال ہے کہ جب کسی مجتہد یا عالم کا کسی حدیثِ نبوی کے موافق فتویٰ یا اسے بالجزم منسوب کرنا اس کی صحت کی دلیل نہیں بن سکتا تو کسی صحابی کے قول کو اپنے موقف میں پیش کرنا یا اسے بالجزم منسوب کرنا کیسے اس کے ثبوت کی دلیل بن سکتا ہے؟''

راقم عرض کرتا ہے کہ ثبوت کی دلیل کس نے کہا؟

---

[1] دیکھیں: چار دن قربانی کی مشروعیت (ص: ۳۳)

بات صرف امکان اور الزام کی ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے اور یہ وضاحت بھی ہو چکی ہے کہ مرفوع حدیث، یعنی دین سے متعلق اس امکان کی کوئی گنجایش ہی نہیں، کیوں کہ دین کی کسی بات کے ثبوت کا مفقود ہو جانا ناممکن ہے۔ اس لیے کہ دین کی حفاظت کی ذمے داری اللہ نے لے رکھی ہے۔

منسوخ و مرجوع عنہ کہنے اور ضعیف کہنے میں فرق:

یزید بن معاویہ والی کتاب میں ایک مقام پر تاریخ کے معاملے میں متعدد سند سے آنے والی ایک بات کو اس کے برخلاف بے سند بات کے مقابل میں قوی کہاں لکھا گیا ہے جس کا حوالہ دیتے ہوئے مضمون نگار نے کہا کہ باسند بات کو اس کے برخلاف بے سند بات پر ترجیح ہونی چاہیے۔ مضمون نگار نے لکھا:

> ”یہاں تو وہ ضعیف روایات کو بے سند روایت سے قوی قرار دے رہے ہیں، لیکن خود ایامِ قربانی والے مسئلے میں صحابہ کرام کے صحیح و ثابت آثار کو بے سند یا سخت ضعیف آثار سے قوی ماننے کے لیے تیار نہیں ہو رہے۔“

حالانکہ استاذ محترم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ سارے آثار کو ضعیف ثابت کیا ہے، اس لیے یہ کہنا کہ صحابہ کرام کے صحیح و ثابت آثار کو بے سند یا سخت ضعیف آثار سے قوی ماننے کے لیے تیار نہیں، سراسر غلط بیانی ہے۔

رہا ابن عمر رضی اللہ عنہما کا تین دن والا ثابت اثر تو استاذ محترم نے اسے سنداً صحیح ہی تسلیم کیا ہے، ضعیف ہرگز نہیں کہا ہے اور نہ کسی ضعیف قول کو سنداً اس سے قوی قرار دیا ہے۔ البتہ چونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ ثابت شدہ قول صریح نص کے خلاف تھا اور دوسری طرف ابن عمر رضی اللہ عنہما ہی کی طرف موافقِ نص بھی ایک قول منسوب تھا تو استاذ محترم نے حسنِ ظن کی بنیاد پر یہ کہا ہے کہ ممکن ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے مخالفِ نص قول سے رجوع کر لیا ہو۔ اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اہلِ علم ایسے مواقع پر کسی صحابی کا دوسرا قول سرے

سے منقول ہی نہ ہوتو بھی حسنِ ظن کی بنیاد پر رجوع کی بات کہہ دیا کرتے ہیں تو پھر یہاں تو دوسرا قول موجود بھی ہے، پھر یہ کہنے میں کیا مضائقہ ہے کہ ممکن ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے مخالفِ نص والے قول سے رجوع کر لیا ہو۔

مضمون نگار نے غالبًا یہ سمجھ لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ثابت پہلے قول کو ان کی طرف منسوب دوسرے قول کے سبب رد کیا گیا ہے، جب کہ معاملہ یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ثابت قول کو نص کے خلاف ہونے کے سبب رد کیا گیا ہے اور جب اس قول کو رد کر دیا گیا تو اس کے ثبوت پر کوئی سوال نہیں اٹھایا گیا، یعنی اسے سنداً ضعیف نہیں کہا گیا، بلکہ سنداً اسے ثابت مانتے ہوئے ان کی طرف منسوب دوسرے قول کے سبب صرف اس حسنِ ظن کی بات کہی گئی ہے کہ ممکن ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہو۔ اور لفظ ''رجوع'' کا استعمال ہی اس بات پر بین دلیل ہے کہ پہلے قول کو سنداً ثابت ہی مانا جا رہا ہے، ورنہ اگر پہلا قول ثابت ہی نہ ہوتا تو رجوع کا کوئی محل ہی نہیں۔

مضمون نگار اس قدر فہمِ سقیم کے مالک ہیں کہ وہ کسی بات کو منسوخ و مرجوع عنہ بتلانے کو اس بات کی تضعیف سمجھ لیتے ہیں!

کیا چار دن قربانی والے آثار سب کے سب بے سند ہیں؟

مضمون نگار نے لکھا:

> ''سنابلی صاحب کے مذکورہ اصول کی رُو سے تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صحابہ کرام سے تین دن قربانی والا موقف اگر صحابہ کرام سے باسند صحیح ثابت نہ بھی ہوتا، سب سندیں ضعیف ہی ہوتیں، تو بھی اسے چار دن قربانی والی بے سند و بے اصل روایات کے خلاف پیش کیا جا سکتا تھا، چہ جائیکہ تین دن والا موقف ہی صحابہ کرام سے ثابت ہے، چار دن والا قطعاً ثابت نہیں!''

اول تو مضمون نگار نے مرجوع عنہ کہنے کو تضعیف سمجھ لیا جس کی وضاحت ہو

چکی ہے۔ دوسرے ایک سانس میں چار دن قربانی والے سارے آثار کو بے سند و بے اصل کہہ ڈالا جب کہ چار دن والے اکثر آثار بھی باسند ہی ہیں، کیوں کہ ائمہ نے ان آثار کو ابن ابی شیبہ، ابن المنذر، عبد بن حمید اور ابن ابی حاتم وغیرہ کے حوالے سے نقل کیا ہے اور یہ سند والی کتابیں ہیں، اس لیے یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ ان اقوال کی سندوں والی کتب مفقود ہیں، یا کتب کا وہ حصہ مفقود ہے، لیکن یہ دعویٰ غلط ہے کہ یہ اقوال بالکل بے سند و بے اصل ہیں۔

مضمون نگار صاحب کی یہ تحریر پڑھ کر راقم اسی نتیجے پر پہنچا ہے کہ آں جناب یا تو ایک نمبر کے مغالطہ باز ہیں اور تقلیدی روش میں فریق مخالف کے ساتھ ہر طرح کی ناانصافی اور اتہام طرازی کو روا سمجھتے ہیں، یا پھر تعلیم و تربیت اتنی سطحی اور ذہن اتنا کند ہے کہ ایک شخص کی بات کیا ہے؟ بات کی دلیل کیا ہے؟ وجۂ استدلال کیا ہے؟ مقصودِ کلام کیا ہے؟ ان میں سے کچھ بھی سمجھنے کی استطاعت سے محروم ہیں۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں کہا گیا ہے:

وکم من عائب قولا صحیحا　　　وآفته من الفهم السقیم

''کتنے ہی لوگ ایسے ہیں جو صحیح بات میں بھی عیب نکال دیتے ہیں، یہ مصیبت ان کی سمجھ میں بیماری کے سبب آتی ہے۔''

ضمیمہ

دعائے قربانی

تالیف

فضیلۃ الشیخ ابوفوزان کفایت اللہ السنابلی حفظہ اللہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت ایک طویل دعا: ﴿إِنِّيْ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِيْ... الخ﴾ کے الفاظ سے حدیث میں وارد ہے، اس مضمون میں اسی حدیث کی استنادی حالت پر بحث ہوگی۔

سب سے پہلے یہ واضح رہے کہ قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت دعا یا ذکر کے مختلف صیغے وارد ہیں اور کسی بھی صیغے کو پڑھ کر جانور ذبح کیا جا سکتا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ طویل دعا یا ذکر ہی پڑھ کر ذبح کیا جائے۔ ذیل میں یہ سارے صیغے پیش کیے جاتے ہیں:

1. "بِاسْمِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ" (اللہ کے نام پر اور اللہ سب سے بڑا ہے)۔[1]
2. "بِاسْمِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ، اللّٰهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ" (اللہ کے نام پر اور اللہ سب سے بڑا ہے۔ اے اللہ! یہ تیرے فضل سے ہے اور تیرے لیے ہے)۔[2]
3. "بِاسْمِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ، اللهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ" (اللہ کے نام پر اور اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! اسے فلاں کی طرف سے قبول فرما)۔[3]
4. "بِاسْمِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ، اللّٰهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ، اللهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ..." (اللہ کے نام پر اور اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ تیرے فضل سے ہے اور تیرے

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٦) مستخرج أبي عوانة، رقم الحديث (٧٧٩٨) وإسناده صحيح.

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٦) أيضاً، رقم الحديث (١٩٦٧)

لیے ہے، اے اللہ! اسے فلاں کی طرف سے قبول فرما)۔[1]

5 ﴿اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّ مَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، ﴿اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُكِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ لَا شَرِیْكَ لَهٗ وَ بِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ﴾ [الأنعام: ١٦٢۔ ١٦٣]، بِاسْمِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ، اللَّهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ، (اللهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ)...۔'' ''میں اپنا رخ اس کی طرف کرتا ہوں جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا یکسو ہو کر، اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں۔ یقیناً میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے جو سارے جہان کا مالک ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں سب ماننے والوں میں سے پہلا ہوں، اللہ کے نام پر اور اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ تیرے فضل سے ہے اور تیرے لیے ہے، اے اللہ! اسے فلاں کی طرف سے قبول فرما۔''[2]

وضاحت:

''اللهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ'' ''اے اللہ! اسے قبول فرما فلاں کی طرف سے'' والی دعا پڑھی جائے تو ''مِنْ'' کے بعد اس شخص کا نام لیا جائے جس کی طرف سے قربانی پیش کی جا رہی ہے۔ اور اگر اس شخص کے ساتھ اس کے تمام گھر والوں کی طرف سے بھی وہی قربانی پیش کی جا رہی ہے تو اس طرح پڑھے:

1. صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٦) مستخرج أبي عوانة، رقم الحديث (٧٧٩٨) وإسناده صحيح، صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٧)
2. مسند أحمد (٣/ ٣٧٥) ط الميمنية، رقم الحديث (١٥٠٢٢) و إسناده صحيح، صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٧)

"اللهُمَّ تَقَبَّلُ مِنُ فلان و مِنُ أَهُلِ بَيُتِهِ"

''اے اللہ! اسے قبول فرما فلاں اور اس کے گھر والوں کی طرف سے۔''

اور اگر کوئی شخص خود اپنی طرف سے قربانی پیش کر رہا ہے تو وہ ان الفاظ کو اس طرح پڑھے:

"اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلُ مِنِّي" ''اے اللہ! اسے میری طرف سے قبول فرما۔''

اور اگر کوئی اپنی طرف سے اور اپنے اہلِ خانہ کی طرف سے قربانی پیش کر رہا ہے تو اس طرح پڑھے:

"اللهُمَّ تَقَبَّلُ مِنِّي و مِنُ أَهُلِ بَيُتِي"

''اے اللہ! اسے قبول فرما میری طرف سے اور میرے گھر والوں کی طرف سے۔''

تنبیہ:

مؤخر الذکر طویل صیغے میں قرآنی آیات کے آخری حصے ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ کے تعلق سے بعض اہلِ علم نے بحث کی ہے کہ اسے ایسے ہی پڑھیں گے یا اسے "و أنا من المسلمین" پڑھیں گے۔[1]

غالبًا اسی بحث سے متاثر ہو کر بعض رواۃ نے روایت کے اندر بھی اسے بدل دیا ہے اور "أول المسلمین" کو "من المسلمین" بنا دیا ہے۔[2]

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہاں ویسے ہی پڑھا جائے جیسے قرآن میں ہے، نیز ابو داود کی روایت جس میں یہ الفاظ تبدیل شدہ ہیں وہ سنداً ضعیف بھی ہے، اس کے برعکس جو صحیح روایت ہے، جس پر آگے بحث آ رہی ہے، اس میں یہ الفاظ قرآن کے موافق ہی ہیں۔

---

[1] دیکھیں: أصل صفة الصلاة للألباني (١/ ٢٤٦)

[2] سنن أبي داود (٣/ ٩٥) رقم الحديث (٢٧٩٥)

درج بالا پانچوں صیغوں میں سے کسی بھی صیغے سے ذکر و دعا پڑھ کر قربانی کا جانور ذبح کیا جا سکتا ہے۔ اول الذکر چار صیغوں کی بابت کوئی اختلاف نہیں ہے، پانچویں صیغے سے متعلق متقدمین علماء میں کوئی اختلاف مجھے نہیں معلوم، البتہ معاصرین میں اس صیغے کو لے کر اختلاف ہو گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن ہماری نظر میں یہ حدیث صحیح ہے جیسا کہ آگے تفصیل آ رہی ہے۔

علامہ البانی رحمہ اللہ کا رجوع:

میرے علم کی حد تک علامہ البانی رحمہ اللہ سے قبل کسی بھی محدث نے اس حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیا۔ سب سے پہلی شخصیت جس نے اس حدیث کی تضعیف کی وہ علامہ البانی رحمہ اللہ ہی تھے۔ لیکن بعد میں علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی تضعیف سے رجوع فرما لیا اور مشکاۃ کی دوسری تحقیق میں اسے حسن قرار دیتے ہوئے لکھا:

"ثم حسنته لرواية ثلاثة من الثقات عن المعافري، و تصحيح ابن خزيمة، والحاكم، والذهبي"

''پھر میں نے اسے حسن قرار دیا، کیوں کہ اسے معافری سے تین ثقہ لوگوں نے روایت کیا ہے اور اس کی حدیث کو امام ابن خزیمہ، امام حاکم اور ذہبی نے صحیح قرار دیا ہے۔''

لیکن بعض اہلِ علم اب بھی اس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں، اس لیے ذیل میں اس حدیث کی پوری تحقیق پیشِ خدمت ہے۔

سب سے پہلے دعائے قربانی والی روایت کو مع سند و متن دیکھتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (المتوفی ۲۴۱) نے کہا:

"حدثنا يعقوب، حدثنا أبي، عن ابن إسحاق، حدثني

---

(1) هداية الرواة (۲/ ۱۲۸ حاشیه: ۲)

يزيد بن أبي حبيب المصري، عن خالد بن أبي عمران، عن أبي عياش، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، أن رسول الله ﷺ ذبح يوم العيد كبشين، ثم قال حين وجّههما: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِيْفًا وَّ مَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، ﴿اِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَ بِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ﴾ [الأنعام: ١٦٢- ١٦٣]، بسم الله، والله أكبر، اللهم منك، ولك عن محمد، وأمته"[1]

یہ سند بالکل صحیح ہے اور اس کے سارے راوی ثقہ ہیں، ہر ایک کا مختصر تعارف ملاحظہ ہو:

❁ یعقوب بن ابراہیم القرشی:

آپ بخاری ومسلم کے راوی اور بالاتفاق ثقہ ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کہتے ہیں: "ثقة فاضل"[2]

❁ ابراہیم بن سعد الزہری:

آپ بھی بخاری ومسلم کے راوی ہیں اور بہت بڑے ثقہ ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کہتے ہیں: "ثقة حجة"[3]

❁ محمد ابن اسحاق القرشی:

آپ بھی بخاری (تعلیقاً) ومسلم (شواہد و متابعات) کے راوی ہیں، البتہ

---

[1] مسند أحمد (٣/ ٣٧٥) ط الميمنية، وإسناده صحيح، ومن طريق أحمد أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٤٦٧) والبيهقي في الدعوات الكبير (٢/ ١٧٢)، وأخرجه أيضا ابن خزيمه في صحيحه (٤/ ٢٨٧) رقم (٢٨٩٩) من طريق أحمد بن الأزهر عن يعقوب به.

[2] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم الحديث (٧٨١١)

[3] مقدمة فتح الباري (ص: ٣٨٥)

بخاری میں آپ کی مرویات تعلیقاً ہیں، آپ کے بارے میں اہلِ فن کے اقوال مختلف ہیں، لیکن راجح قول کے مطابق آپ ثقہ ہیں۔ امام شعبہ جیسے جلیل القدر محدث نے انھیں ''امیر المومنین فی الحدیث'' کہا ہے۔[1]

امام خلیلی فرماتے ہیں: ''عالم واسع العلم ثقة''[2]

کمال الدین ابن الہمام حنفی (المتوفی ۸۶۱) نے کہا:

''أما ابن إسحاق فثقة ثقة لا شبهة عندنا في ذلك ولا عند محققي المحدثين''[3]

آپ مدلس ہیں لیکن ابراہیم بن سعد الزہری سے مذکورہ سند میں انھوں نے سماع کی صراحت کر دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ابن اسحاق نے یہ حدیث اپنے استاذ سے سن رکھی ہے۔ اس تصریحِ سماع پر بدر بن عبد اللہ البدر صاحب نے ایک عجیب اعتراض کیا ہے کہ ابن اسحاق کے دیگر شاگردوں نے سماع کی صراحت کے بجائے ابن اسحاق سے عن سے روایت کیا ہے۔

عرض ہے:

اولاً: یہ اعتراض اس وقت درست ہوسکتا ہے جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ ابن اسحاق سے سارے شاگردوں نے ایک ہی مجلس میں سنا ہے، کیوں کہ ایک ہی مجلس میں ابن اسحاق کوئی ایک ہی صیغہ بیان کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر شاگردوں نے الگ الگ مجلس میں سنا ہو تو پھر ابن اسحاق کسی کو بصیغہ ''عن'' بیان کر سکتے ہیں اور کسی کو بصیغہ سماع، اور ایسی صورت میں مخالفت ثابت ہی نہیں ہوگی۔ بلکہ

---

[1] تاريخ بغداد، مطبعة السعادة (١/ ٢٢٨) وسنده صحيح.

[2] الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي (١/ ٢٨٨)

[3] فتح القدير للكمال ابن الهمام (١/ ٢٤٢)

[4] الدعوات الكبير للبيهقي (٢/ ١٧٢ حاشيه)

یہ مانا جائے گا کہ ابن اسحاق نے یہ حدیث اپنے استاذ سے سنی ہے، پھر کبھی صیغہ سماع سے اور کبھی ''عن'' سے۔ اور مدلس کا اپنی مسموع روایت کو صیغہ عن سے بیان کرنا صیغہ سماع سے بیان کرنے کے منافی نہیں ہے۔

لہٰذا جب اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ ابن اسحاق کے سارے شاگردوں نے ایک مجلس میں سنا ہے تو پھر بغیر کسی ثبوت کے ایک ثقہ شاگرد کے بیان کو غلط نہیں قرار دیا جاسکتا، بلکہ سارے ثقہ شاگردوں کے بیان میں یہ کہہ کر تطبیق دی جائے گی کہ ابن اسحاق نے کسی مجلس میں ''عن'' سے بیان کیا ہے اور کسی مجلس میں سماع سے۔

ثانیاً: جن شاگردوں نے ابن اسحاق سے ''عن'' کا صیغہ نقل کیا ہے، ان کے تعلق سے بھی یہ ممکن ہے کہ ابن اسحاق نے ان سے بھی صیغہ سماع سے بیان کیا ہو، لیکن انھوں نے ''عن'' کے ذریعے ہی نقل کیا، کیوں کہ یہ بات مسلم ہے کہ رواۃ ہمیشہ صیغہ سماع کو جوں کا توں نقل نہیں کرتے، بلکہ صیغہ سماع کو ''عن'' سے بھی بدل کر نقل کرتے ہیں۔ کیونکہ ''عن'' کے اندر سماع کا معنی بھی ہوتا ہے۔ بنابریں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جن شاگردوں نے ''عن'' سے نقل کیا ہے، انھوں نے سماع کا انکار کیا ہے۔

ثالثاً: جب تک خاص اور مضبوط دلیل سے یہ ثابت نہ ہوجائے کہ کسی ثقہ راوی نے صیغہ سماع کو نقل کرنے میں غلطی کی ہے، تب تک بغیر دلیل کے ثقہ راوی کی تغلیط نہیں کی جاسکتی ہے، ورنہ پھر یہ اصول ہی کالعدم ہوجائے گا کہ ''عن'' سے روایت کرنے والا مدلس کسی طریق میں سماع کی صراحت کر دے تو عنعنہ مقبول ہوگا۔

❀ **یزید بن ابی حبیب المصری:**

آپ بھی بخاری ومسلم کے راوی اور بالاتفاق ثقہ ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ

فرماتے ہیں: ”ثقة فقيه“[1]

آپ ارسال کرنے والے راوی ہیں، لیکن یہ حدیث انھوں نے اپنے استاذ خالد بن ابی عمران سے نقل کی ہے اور ارسال کرنے والا جب اپنے معاصر استاذ سے نقل کرتا ہے تو بالاتفاق اسے سماع پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔ البتہ اس حدیث میں کبھی انھوں نے اپنے استاذ خالد بن ابی عمران کو ساقط کر کے ارسال کیا ہے، جیسا کہ ابن اسحاق کی دوسری معنعن سند میں یزید بن ابی حبیب کے بعد خالد بن ابی عمران کا ذکر ساقط ہے۔ كما سيأتي.

لیکن ابن اسحاق کی مصرح بالسماع والی روایت میں یزید بن حبیب کے استاذ خالد بن ابی عمران کا ذکر موجود ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن اسحاق نے ان سے مرسلاً اور موصولاً دونوں طرح سن رکھا ہے اور دونوں طرح روایت کیا ہے۔ لہٰذا جب موصول سند میں ساقط راوی کا ذکر آ گیا تو مرسل سند سے ساقط راوی کا نام معلوم ہوگیا لہٰذا وہ بھی صحیح ہے۔

اگر کوئی دونوں کو صحیح نہ مانے تو کم از کم موصول سند کو اسے درست ماننا ہوگا، کیوں کہ اس سند کو ابن اسحاق نے صیغہ سماع کے ساتھ نقل کیا ہے، جبکہ مرسل سند کو ابن اسحاق نے عن سے روایت کیا ہے اور یہ تیسرے طبقے کے مدلس ہیں۔

یاد رہے کہ مرسل سند میں خالد بن ابی عمران کا اسقاط یزید بن ابی حبیب ہی کی طرف سے ہے، کیوں کہ ارسال کرنا ان کی بھی عادت ہے، جیسا کہ ائمہ فن نے صراحت کی ہے۔[2]

اس کے برعکس یہ ماننے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ یہ اسقاط ابن اسحاق کی

---

[1] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم الحديث (٧٧٠١)

[2] المراسيل لابن أبي حاتم ت قوجاني (ص: ٢٣٩)

طرف سے ہے، کیوں کہ ایسی صورت میں یہ تدلیس تسویہ کی صورت ہو جائے گی اور ابن اسحاق تدلیس تسویہ کرنے والے راوی نہیں ہیں، اس لیے واضح ہے کہ یہ اسقاط ان کی طرف سے نہیں، بلکہ ان کے شیخ کی طرف سے ہے۔

بہرحال جو راوی ساقط کیا گیا تھا، اس کا ذکر صحیح سند میں آچکا ہے، اس لیے یہ عیب باقی نہیں رہا۔

❀ خالد بن ابی عمران:

آپ مسلم کے راوی اور بالاتفاق ثقہ ہیں۔ امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة لا بأس به"[1]

❀ ابوعیاش الزرقی:

آپ موطا امام مالک، سنن اربعہ، مسند احمد، سنن دارمی، صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان اور مستدرک وغیرہ کے رجال میں سے ہیں۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے انھیں ثقہ کہا ہے۔[2] اسی طرح امام ابن خلفون رحمہ اللہ نے بھی انھیں ثقہ کہا ہے۔[3] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام دارقطنی سے "ثقة ثبت" کے الفاظ نقل کیے ہیں۔[4] امام دارقطنی کی توثیق کو حافظ مغلطائی[5] اور حافظ سخاوی نے بھی نقل کیا ہے۔[6] علامہ عینی حنفی نے بھی ثقہ کہا ہے۔[7] علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی انھیں ثقہ تسلیم کیا ہے۔[8] بعض نے انھیں مجہول کہا ہے، لیکن دوسرے

---

[1] الجرح و التعديل لابن أبي حاتم (٣/ ٣٤٥)

[2] الثقات لابن حبان ط العثمانية (٤/ ٢٥١)

[3] إكمال تهذيب الكمال (٥ /١٦٧)

[4] تلخيص الحبير (٣/ ١٠)

[5] إكمال تهذيب الكمال (٣/ ١٦٧)

[6] التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة (١/ ٣٧٢)

[7] البناية شرح الهداية (٨/ ٢٨٨)

[8] إرواء الغليل للألباني (٤/ ٣٥٠)

ائمہ کی طرف سے صریح توثیق آ جانے کے بعد اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

❁ جابر بن عبد اللہ الأنصاری:

آپ معروف و مشہور صحابی ہیں اور بخاری و مسلم میں بھی آپ کی مرویات ہیں۔معلوم ہوا کہ یہ روایت بالکل صحیح ہے۔ و الحمد للّٰه.

بعض حضرات نے اس حدیث کو ضعیف قرار دینے کے لیے درج ذیل تین اعتراضات کیے ہیں:

1) سند کا اختلاف۔

2) ابو عیاش کی عدمِ توثیق۔

3) صحیح حدیث کی مخالفت۔

اب بالترتیب ہم ان تینوں اعتراضات کا جائزہ لیتے ہیں:

پہلا اعتراض: سند کا اختلاف:

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ سنن ابو داود وغیرہ میں یزید بن ابی حبیب اور ابو عیاش کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، جبکہ مسند احمد میں ان کے درمیان خالد بن ابی عمران کا واسطہ ہے۔

عرض ہے کہ جس سند میں خالد بن ابی عمران کا واسطہ نہیں ہے وہ سند اصولِ حدیث کی رو سے ثابت ہی نہیں ہے اور حقیقت یہ ہے کہ زیرِ بحث حدیث کی سند صرف ایک ہی کیفیت کے ساتھ ثابت ہے جسے اوپر مسند احمد کے حوالے سے نقل کیا جا چکا ہے اور اس میں خالد بن ابی عمران کا ذکر موجود ہے، اس سے ہٹ کر جس طریق میں خالد بن ابی عمران کا ذکر نہیں ہے، اس کا دارومدار ابن اسحاق کا وہ طریق ہے جس میں انھوں نے عن سے روایت کیا ہے۔

چنانچہ امام دارمی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي عَيَّاشٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: ضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِكَبْشَيْنِ فِي يَوْمِ الْعِيدِ، فَقَالَ حِينَ وَجَّهَهُمَا: ﴿اِنِّيْ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِيْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِيْفًا وَّ مَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، ﴿اِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَ بِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ﴾ اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا مِنْكَ وَلَكَ، عَنْ مُحَمَّدٍ وَأُمَّتِهِ، ثُمَّ سَمَّى اللَّهَ وَكَبَّرَ وَذَبَحَ" [1]

ابن اسحاق مشہور مدلس ہیں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں چوتھے طبقے کے مدلسین میں ذکر کیا ہے۔[2]

معلوم ہوا کہ جس طریق میں خالد بن ابی عمران کا ذکر نہیں ہے وہ طریق ثابت ہی نہیں، لہٰذا غیر ثابت طریق کو بنیاد بنا کر سند میں اختلاف کا دعویٰ درست نہیں ہے۔ نیز جب صحیح روایت سے ثابت ہو گیا کہ یزید بن ابی حبیب اور ابو عیاش کے بیچ ایک واسطہ ہے تو پھر اس محذوف واسطے والی سند میں یزید بن ابی حبیب کا ارسال مانا جائے

[1] سنن الدارمي (٢/ ١٢٣٩) و أخرجه أيضا الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ١٧٧) وابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٤٣٤) و البيهقي في السنن الكبرىٰ (٩/ ٤٨٢) و شعب الإيمان (٩/ ٤٣٨) و فضائل الأوقات (ص٤٠٠) و الدعوات الكبير (٢/ ١٧٢) من طريق أحمد ابن خالد الوهبي، وأخرجه أيضا أبو داود في سننه (٣/ ٩٥) و البيهقي في السنن الكبرىٰ (٩/ ٤٨٢) من طريق عيسىٰ بن يونس السبيعي، و أخرجه أيضا ابن ماجه في سننه (٢/ ١٠٤٣) من طريق إسماعيل بن عياش، وأخرجه أيضا البيهقي في شعب الإيمان (٩/ ٤٣٨) و المزي في تهذيب الكمال (٣٤/ ١٦٤) من طريق يزيد بن زريع، كلهم (أحمد بن خالد و عيسى بن يونس و إسماعيل بن عياش و يزيد بن زريع) عن ابن إسحاق معنعنا به.

[2] دیکھیں: الفتح المبين في تحقيق طبقات المدلسين (ص: ٧٢)

گا، کیوں کہ یہ ارسال کرنے والے راوی ہیں۔ کما مضیٰ۔ اور صحیح سند کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ یہ محذوف واسطہ معلوم ہو چکا ہے، اس لیے اس مرسل سند میں بھی عیب باقی نہیں رہا۔

سند کے اختلاف میں دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ سنن بیہقی میں ''یزید بن خالد بن ابی عمران'' کا ذکر جو دوسری سند کے خلاف ہے۔

عرض ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا أبو زرعة الدمشقي ثنا أحمد بن خالد الوهبي عن محمد بن إسحاق ح وأخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ محمد بن بكر ثنا أبو داود ثنا إبراهيم بن موسىٰ الرازي ثنا عيسى ثنا محمد بن إسحاق عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي عياش عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: ذبح النبي ﷺ يوم الذبح كبشين أقرنين أملحين موجّيين فلما وجههما قال: ﴿اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّ مَاۤ اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، ﴿اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ لَا شَرِیْکَ لَهٗ وَ بِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ﴾ اللهم منك ولك عن محمد وأمته بسم الله والله أكبر ثم ذبح ﷺ. لفظ حديث عيسى ابن يونس، وفي رواية الوهبي: ذبح رسول الله ﷺ كبشين يوم العيد فلما وجههما قال، فذكر الدعاء ثم قال: اللهم منك ولك عن محمد وأمته وسمى وذبح. ورواه إبراهيم بن طهمان

عن محمد بن إسحاق وقال في الحديث: وجههما إلى القبلة حين ذبح، وقيل: عن محمد بن إسحاق عن يزيد ابن خالد بن أبي عمران عن أبي عياش عن جابر رضی اللہ عنہ" [1]

مکمل الفاظ دیکھنے سے حقیقت یہ سامنے آتی ہے کہ بیہقی کی تخریج کردہ روایت کی سند بھی ابن اسحاق کی معنعن ضعیف روایت ہی کی طرح ہے اور اس روایت کو امام بیہقی نے نقل کرنے کے بعد ''قیل'' کے صیغے سے کہا ہے:

"وقيل: عن محمد بن إسحاق عن يزيد بن خالد بن أبي عمران عن أبي عياش عن جابر رضی اللہ عنہ" [2]

یعنی امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس روایت کی تخریج نہیں کی ہے، اس لیے یہ ادھوری سند ثابت ہی نہیں ہے، اس لیے غیر ثابت سند سے اختلاف ثابت نہیں ہوسکتا۔

نیز یہ بات قابلِ ملاحظہ ہے کہ بیہقی کی ذکر کردہ ادھوری سند میں کیا واقعی ''خالد بن ابی عمران'' کی جگہ ''یزید بن خالد بن ابی عمران'' ہے؟ اس وقت بیہقی کے صرف دو مخطوطوں تک میری رسائی ہے، ایک مخطوطہ تو ناقص ہے جس میں یہ متعلقہ الفاظ موجود ہی نہیں، جبکہ دوسرے مخطوطہ میں یہ الفاظ موجود ہیں، لیکن اگر مسند احمد کی پیش کردہ سند کو سامنے رکھا جائے تو یقین کی حد تک یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ بیہقی کے نسخے میں تصحیف ہوئی ہے اور ''یزید بن خالد بن ابی عمران'' کے بجائے اصل الفاظ ''یزید عن خالد بن ابی عمران'' ہیں، یعنی صرف ایک حرف کا فرق ہے اور وہ یہ کہ ''عن'' کا حرف عین (ع) حرف با (ب) سے بدل گیا ہے اور صحیح ''یزید عن'' ہے نہ کہ ''یزید بن''، اور ''یزید'' سے مراد ''یزید بن ابی حبیب'' ہیں، جیسا کہ مسند احمد وغیرہ میں ہے۔

---

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٩/ ٢٨٧)

[2] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٩/ ٢٨٧)

اور اس کی ایک زبردست دلیل یہ ہے کہ خود امام بیہقی ہی نے یہی بات اپنی دوسری کتاب شعب الایمان میں یوں کہی ہے:

”وَرَوَاهُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ يَزِيدَ بْنَ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ خَالِدِ بْنِ أَبِي عِمْرَانَ، عَنِ أَبِي عَيَّاشٍ، عَنْ جَابِرٍ“[1]

غور کریں کہ اس کتاب میں امام بیہقی رحمہ اللہ نے واضح طور پر ”یزید بن ابی حبیب“ پورا نام ولدیت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اس کے بعد ”عن“ ہے، یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ امام بیہقی کی ذکر کردہ اس ادھوری سند میں بھی کوئی الگ بات نہیں ہے، بلکہ انھیں کی دوسری کتاب ”شعب الایمان“ ہی کے موافق ہے، چنانچہ شعب الایمان کے محقق نے یہ عبارت دیکھنے کے بعد سنن بیہقی کے محقق پر تعاقب کیا ہے کہ وہ سنن بیہقی کے اس مصحف مقام کی تصحیح نہیں کر سکے اور دونوں ناموں کو ایک نام سمجھ لیا اور ویسے ہی چھاپ دیا۔ شعب الایمان کے محقق کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

”ولم يفطن محقق سنن البيهقي إلى يزيد بن حبيب وخالد بن أبي عمران فأبقى على جعلهما اسما واحدا: يزيد بن خالد بن أبي عمران“[2]

”یعنی سنن بیہقی کے محقق یہ نہیں جان سکے کہ ”یزید بن ابی حبیب“ اور ”خالد بن ابی عمران“ دو الگ الگ نام ہیں، اس لیے انھوں نے ان دونوں کو ایک ہی نام ”یزید بن خالد بن ابی عمران“ سمجھ لیا۔

معلوم ہوا کہ سند کے اس اختلاف کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے، کیوں کہ سنن بیہقی کے مخطوطہ میں تصحیف ہوئی اور مخطوطات میں تصحیف ہوجانا کوئی تعجب

[1] شعب الإيمان، ت زغلول (٥/ ٤٧٥)

[2] شعب الإيمان، ت زغلول (٥/ ٤٧٥)

کی بات نہیں ہے، اس لیے جب دیگر طرق سے اس طرح کی تصحیف کا اشارہ ملے تو اسے قبول کرنا چاہیے، چنانچہ سنن بیہقی ہی کا جو نسخہ مرکز ہجر سے طبع ہوا ہے اس کے محقق نے حاشیہ میں درست عبارت کی نشاندہی کر دی ہے اور مکتبہ شاملہ کے ایک نسخہ میں شاملہ والوں نے باقاعدہ تصویب بھی کر دی ہے۔ اور اگر اس تصویب کو قبول نہ بھی کیا جائے تب بھی بیہقی کے ان الفاظ سے سند میں اختلاف کی دلیل نہیں لی جا سکتی، کیوں کہ اس اختلاف کا کوئی ثبوت ہی نہیں۔

الغرض اس روایت کی صرف ایک سند ثابت ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، جس میں اختلاف ہے وہ ثابت ہی نہیں، اس لیے اس کا کوئی وزن ہی نہیں۔

دوسرا اعتراض: ابو عیاش کی عدمِ توثیق:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس روایت کی سند میں ابو عیاش المعافری مصری ہے اور اس کی کسی نے توثیق نہیں کی ہے۔

جواباً عرض ہے کہ ان حضرات نے زیرِ بحث روایت کی سند میں موجود ابو عیاش سے ابو عیاش المعافری مراد لیا ہے، جبکہ تحقیق کی روشنی میں قرائن یہی بتلاتے ہیں کہ یہاں ابو عیاش سے مراد ''ابو عیاش المعافری'' نہیں، بلکہ ''ابو عیاش الزرقی'' ہے۔ اس پر دلائل دینے سے قبل آیئے ان دونوں کا تعارف دیکھ لیتے ہیں۔

''ابو عیاش المعافری'' کا تعارف

ان کا نام ''فرّوخ بن النعمان'' ہے اور نسبت ''المعافری'' ہے، یہ ''مصر'' کے رہنے والے تھے۔ یعنی یہ ''ابو عیاش، فرّوخ بن النعمان، المعافری، المصری'' ہیں۔
ابن یونس المصری نے ان کا تذکرہ کیا ہے جیسا کہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔
امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فروخ بن النعمان، أبو عياش المعافري عن علي، و معاذ،

وابن مسعود، وعبادة بن الصامت، وغيرهم، حدث بمصر، روى عنه يزيد بن أبي حبيب، وبكر بن سوادة، وخالد بن أبي عمران، ذكره ابن يونس"[1]

''فروخ بن النعمان ابوعیاش المعافری، انھوں نے علی، معاذ، ابن مسعود اور عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کیا ہے، انھوں نے مصر میں تحدیث کی، ان سے یزید بن ابی حبیب، بکر بن سوادہ، خالد بن ابی عمران نے روایت بیان کی ہے۔ امام ابن یونس نے ان کا تذکرہ کیا ہے۔''

ابن یونس کے علاوہ کسی امام نے ابوعیاش کا نام نہیں بتایا ہے۔ امام مزی کو بھی ان کے نام کا علم نہیں تھا، اس لیے انھوں نے اس کا تذکرہ صرف ان کی کنیت سے کیا اور امام ابواحمد الحاکم سے نقل کیا کہ اس کا نام معروف نہیں ہے۔[2]

لیکن امام ذہبی نے ابن یونس المصری کے حوالے سے ان کا ترجمہ نقل کیا جس میں ان کا نام بھی مذکور ہے۔ امام ابن یونس المصری کی یہ نص ابن حجر رحمہ اللہ کے سامنے بھی تھی، اسی لیے انھوں نے تہذیب میں ابوعیاش المعافری کے تلامذہ میں بکر بن سوادہ کا بھی اضافہ کیا اور ان کا نام بھی بتایا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابوعیاش المعافری کے ترجمہ میں کہا:

"وبكر بن سوادة ذكره ابن يونس وقال فيه: أبو عياش بن النعمان"[3]

''اور ان سے بکر بن سوادۃ نے بھی روایت کیا ہے۔ اسے ابن یونس نے ذکر کیا ہے اور اس کا نام ''ابوعیاش بن النعمان'' بتایا ہے۔''

---

[1] تاريخ الإسلام ت بشار (٢/ ٩٨٨)

[2] تهذيب الكمال للمزي (٣٤/ ١٦٣)

[3] تهذيب التهذيب لابن حجر، ط الهند (١٢/ ١٩٤)

ابو عیاش المصری کے تلامذہ میں بکر بن سوادۃ کا ذکر امام ذہبی کی اس عبارت میں بھی ہے جسے انھوں نے ابن یونس سے نقل کیا ہے۔

تنبیہ بلیغ:

دکتور عبدالفتاح نے متاخرین ائمہ کی کتب میں منقول ابن یونس المصری کے اقوال کو جمع کر کے تاریخ ابن یونس کے نام سے ایک کتاب مرتب کی ہے، اس میں موصوف نے ابو عیاش المصری کو دو راوی بنا کر دو جگہ اس کا ترجمہ نقل کیا ہے۔

ایک جگہ ان کا نام "فرّوخ بن النعمان المعافری، ابو عیّاش" ذکر کیا ہے اور دوسری جگہ ان کا نام "ابو عیّاش المعافری المصری ابو عیّاش بن النعمان" ذکر کیا ہے۔[1]

یہ دکتور صاحب کا وہم ہے، کیوں کہ ابن یونس نے دو ابو عیاش نہیں بلکہ ایک ہی ابو عیاش کو ذکر کیا ہے۔ امام ذہبی نے ابن یونس کی مکمل عبارت نقل کی ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے صرف ان کا نام اور ان کے ایک شاگرد کو نقل کیا ہے، اس سے دکتور صاحب نے یہ سمجھ لیا کہ یہ دونوں الگ الگ راوی ہیں۔ حالانکہ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابو عیاش کا نام اور ان کے ایک شاگرد کو نقل کیا ہے اور یہ دونوں باتیں امام ذہبی کی نقل کردہ عبارت میں بھی موجود ہیں۔ بلکہ ملاحظہ کریں کہ دونوں کا نام "ابن النعمان" اور نسبت "المعافری" اور کنیت "ابوعیاش" ایک ہی ہے، اس لیے یہ دو الگ الگ نہیں، بلکہ ایک ہی راوی ہیں۔

دکتور صاحب سے ایک اور تسامح ہوا ہے کہ انھوں نے دوسرے مقام پر ابو عیاش المعافری کے اساتذہ میں جابر رضی اللہ عنہ کا نام ذکر کر کے یہ لکھا کہ جابر رضی اللہ عنہ سے ابو عیاش نے قربانی کے بارے میں روایت نقل کی ہے، حالانکہ یہ عبارت تہذیب التہذیب میں ابن حجر رحمہ اللہ کی ہے نہ کہ ابن یونس المصری کی، اور ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ بات

[1] تاریخ ابن یونس المصري (١/ ٣٩٤) أیضا (١/ ٥٢٣)

امام مزی کے کلام کا خلاصہ کرتے ہوئے لکھی ہے اور ابن یونس کے حوالے سے صرف ابوعیاش کا نام اور ان کے ایک شاگرد کا اضافہ کیا ہے۔

الغرض ابوعیاش المعافری المصری کا سب سے مفصل تذکرہ مصر ہی کے امام ابن یونس المصری نے کیا ہے، اس لیے ان کا بیان سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

یہاں ملاحظہ فرمائیں کہ امام ابن یونس المصری نے ابوعیاش المصری کے اہم اساتذہ کی یہ فہرست دی ہے: علی، معاذ، ابن مسعود اور عبادة بن الصامت.

اس فہرست میں جابر رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں ہے، حالانکہ جابر رضی اللہ عنہ ایک جلیل القدر بدری صحابی ہیں اور قربانی سے متعلق انھیں سے ابوعیاش نامی راوی کی روایت سنن ومسانید وغیرہ میں منقول اور بہت مشہور ہے۔

اگر امام ابن یونس المصری کی نظر میں جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں ابوعیاش یہ المعافری ومصری ہی ہوتے تو وہ یہاں ابوعیاش کے اساتذہ میں جابر رضی اللہ عنہ کا ذکر بھی ضرور کرتے، کیوں کہ یہ حدیث تو بہت مشہور ہے۔ جبکہ یہاں ابن یونس المصری نے ابوعیاش المعافری کے جن اساتذہ کا ذکر کیا ہے ان میں سوائے معاذ بن جبل کے کسی اور سے ابوعیاش المعافری کی روایت دواوینِ حدیث میں معروف ومتداول نہیں ملتی۔

کیا یہ عجیب بات نہیں ہے کہ ابن یونس المصری اپنے ہم وطن ابوعیاش المعافری المصری کے ان اساتذہ کا تو ذکر کریں جن سے ان کی روایت غیر مشہور ہو اور جس استاذ سے ان کی روایت سب سے زیادہ مشہور ہو اسے ذکر ہی نہ کریں؟؟

بلکہ عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن عبد الحکم المصری (المتوفی ۲۵۷) نے بھی اپنی کتاب فتوحِ مصر میں جابر رضی اللہ عنہ سے اہلِ مصر کی روایات پیش کی ہیں، لیکن ابوعیاش کی نہ تو کوئی روایت پیش کی ہے نہ ہی اس کی طرف کوئی اشارہ کیا ہے۔[1] اس سے یہی سمجھ

[1] فتوح مصر والمغرب (ص: ۳۰۳-۳۰۴)

میں آ رہا ہے کہ ابو عیاش المعافری نے جابر رضی اللہ عنہ سے کوئی روایت بیان ہی نہیں کی ہے ورنہ مصری مؤرخین اس کا تذکرہ ضرور کرتے۔

اس بات کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ سے ابو عیاش کے طریق سے جتنی بھی روایات ہیں، کسی ایک میں بھی ابو عیاش کی تعیین المعافری سے وارد نہیں ہے، جبکہ اس کے برعکس اس طریق کی کئی ایک روایات میں ابو عیاش کی تعیین الزرقی سے موجود ہے۔ كما سيأتي. جس سے پتا چلتا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کا شاگرد ابو عیاش اصل میں الزرقی ہی ہے اور ابو عیاش المعافری کی جابر رضی اللہ عنہ سے کوئی روایت نہیں ہے۔

ابو عیاش المعافری المصری کے جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد نہ ہونے کی طرف اشارہ اس بات سے بھی ملتا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ مدینہ کے رہنے والے تھے اور مدینہ میں مسجد نبوی ہی میں ان کا حلقۂ تحدیث قائم تھا جہاں دور دراز سے طلباء آ کر ان سے احادیث سنتے تھے۔[2]

کیا ابو عیاش المعافری طلبِ حدیث کے لیے مدینہ آئے تھے؟

کتبِ تاریخ و رجال میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ملتا ہے کہ ابو عیاش المعافری المصری نے طلب علم کے لیے دور دراز کا سفر کیا ہو، اسی طرح طلب علم کے لیے ان کا مدینہ آنا بھی ثابت نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایک ثقہ راوی جب اپنے ایسے معاصر سے نقل کرے جس سے اس کی ملاقات ممکن ہو تو اسے اتصال پر محمول کیا جاتا ہے گرچہ راوی اور مروی عنہ کا علاقہ الگ الگ ہو، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب راوی ثقہ ہو اور غیر مدلس ہو۔

لیکن اگر راوی نا معلوم التوثیق اور مجہول الحال ہو، تو پھر یہ احتمال باقی رہے گا کہ ممکن ہے اس نے غلطی سے ایسے رواۃ کو بھی اپنا استاذ بتا دیا جو اس کے استاذ نہ ہوں، یا ہوسکتا ہے اس نے ارسال کیا ہو۔ بلکہ بعض حالات میں قرائن کے پیشِ نظر

---

[2] مصنف وكيع، و إسناده صحيح، وانظر: حسن المحاضرة (١/ ١٨١)

ایسے ثقہ راوی کی روایت بھی محلِ نظر ٹھہرتی ہے جس نے دوسرے علاقے کے کسی شخص سے روایت کیا ہو۔

امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (المتوفی ۳۲۷) نے کہا:

"سئل أبي عن ابن سيرين سمع من أبي الدرداء؟ قال: قد أدركه ولا أظنه سمع منه، ذاك بالشام، وهذا بالبصرة" [1]

"میرے والد (امام ابوحاتم رحمہ اللہ) سے پوچھا گیا کہ کیا محمد بن سیرین نے ابوالدرداء سے سنا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا: انھوں نے ان کا دور پایا ہے، لیکن مجھے نہیں لگتا کہ ان سے سنا ہے، کیوں کہ وہ شام کے رہنے والے ہیں اور یہ بصرہ کے ہیں۔"

ملاحظہ فرمائیں! ابو الدرداء رضی اللہ عنہ صحابی ہیں اور عموماً صحابہ کی طرف تابعین کا دوردراز سے آنا ثابت ہے، اس کے باوجود بھی علاقے کے اختلاف کے پیشِ نظر امام ابوحاتم رحمہ اللہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے محمد بن سیرین کی ملاقات کومحلِ نظر ٹھہرا رہے ہیں، غالبًا اس لیے کیوں کہ محمد بن سیرین ارسال کرنے والے راوی ہیں۔ واللّٰه أعلم.

عرض ہے کہ ابوالعیاش المعافری کی حالت بھی غیر معروف ہے، ان کے اساتذہ میں مختلف علاقوں کے کبار صحابہ کا ذکر ملتا ہے، اس لیے ممکن ہے انھوں نے ان سب کے علاقے تک جا کر ان سے نہ سنا ہو، بلکہ کسی اور سے سن کر ارسال کر دیا ہو اور ان میں سے بعض صحابہ سے ملے بھی ہوں تو ان علاقوں میں ملاقات کی ہو جہاں یہ صحابہ سکونت پذیر تھے۔

امام مزی اور امام ابن یونس المصری نے ان کے اساتذہ کی مندرجہ ذیل فہرست دی ہے:

---

[1] المراسيل لابن أبي حاتم (ص:۱۸۷)

- علی رضی اللہ عنہ
- ابن مسعود رضی اللہ عنہ
- کعب بن عجرۃ رضی اللہ عنہ
- ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
- سہل بن سعد رضی اللہ عنہ
- معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ
- عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ
- جابر رضی اللہ عنہ [1]

عرض ہے کہ سیدنا علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا کوفہ میں سکونت اختیار کرنا معروف ہے۔کعب بن عجرۃ رضی اللہ عنہ کے بارے میں امام ذہبی نے کہا:

"حدث بالكوفة وبالبصرة" [2]

"انھوں نے کوفہ اور بصرہ میں حدیث بیان کی ہے۔"

خیر الدین الزرکلی نے لکھا:

"سكن الكوفة" [3] "انھوں نے کوفہ میں سکونت اختیار کی۔"

سیدنا ابو ہریرہ اور سہل بن سعد رضی اللہ عنہما، دونوں کا تذکرہ ا بن عبد الحکم المصری (المتوفی ۲۵۷) نے ان صحابہ میں کیا ہے جو مصر آئے اور اہلِ مصر نے ان سے روایت کی۔[4] سیدنا معاذ بن جبل اور عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہما، ان دونوں صحابہ کا تعلق شام سے

---

[1] دیکھیں: تاريخ الإسلام ت بشار (٢/ ٩٨٨) نقلاً عن ابن يونس، تهذيب الكمال للمزي (٣٤/ ١٥٦٣)

[2] سير أعلام النبلاء ط الرسالة (٣/ ٥٢)

[3] الأعلام للزركلي (٥/ ٢٢٧)

[4] فتوح مصر والمغرب (ص: ٣١١) أيضا (ص: ٣٠٥)

تھا اور یہیں ان دونوں کی وفات ہوئی۔[1] رہی بات جابر رضی اللہ عنہ کی تو ان کے بارے میں بھی بعض نے لکھا ہے کہ یہ مصر آئے، لیکن تحقیق سے یہ بات غلط ثابت ہوئی ہے جیسا کہ تفصیل آ رہی ہے۔

اس تفصیل سے ان کے اساتذہ کی فہرست بھی اس بات کا کوئی پختہ ثبوت فراہم نہیں کرتی کہ یہ مدینہ طلبِ حدیث کے لیے آئے ہوں، بلکہ ان کے اساتذہ میں مختلف علاقوں کے کبار صحابہ کی فہرست سے یہی لگتا ہے کہ ان میں سے کئی ایک سے ان کی روایات مرسل ہوں گی، کیوں کہ اگر واقعی اتنے سارے کبار صحابہ سے انھوں نے حدیث اخذ کی ہوتی تو ان کے پاس احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ ہوتا اور کم از کم ان کے ہم وطن مصری تلامذہ نے ان سے بہت ساری روایات بیان کی ہوتیں۔ یوں یہ گمنام نہ رہتے بلکہ فقہ و روایت میں ان کا خوب خوب چرچا ہوتا، لیکن ایسا ہوا نہیں، جو اسی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ان کی بیشتر روایات مرسل ہی رہی ہوں گی، جس کے سبب ان سے تلمذ اور اخذ و روایت میں زیادہ دلچسپی نہیں لی گئی۔ واللہ أعلم.

شاید یہی وجہ ہے کہ کتبِ احادیث کا جو بھی مطبوعہ یا مخطوطہ ذخیرہ موجود ہے، اس میں مذکورہ اساتذہ میں صرف چند ہی سے ابو عیاش المصری کی کچھ روایات منقول ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ امام مزی نے ان کے اساتذہ کی جو فہرست درج کی ہے، وہ اس فہرست سے قدرے مختلف ہے جسے ابو عیاش المعافری المصری کے ہم وطن امام ابن یونس المصری نے پیش کیا ہے، جس کا سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعض ایسی روایات جن میں ابو عیاش کا نام مطلق وارد تھا، ان میں امام مزی نے ابو عیاش المعافری ہی کو مراد لے لیا اور ان سے اوپر کے صحابی سے ان کا رشتۂ تلمذ جوڑ دیا، جبکہ یہاں ابو عیاش سے ''ابو عیاش الزرقی'' بھی مراد ہوسکتے تھے۔ واللہ أعلم.

[1] الأعلام للزركلي (٧/ ٢٥٨) تهذيب الكمال للمزي (١٤/ ١٨٩) النكت الجياد (١/ ٣٩٥)

اور شاید یہی وجہ ہے کہ ابو عیاش الزرقی کے اساتذہ میں امام مزی نے صرف ایک صحابی کا تذکرہ کیا ہے جبکہ ابو عیاش الزرقی خود مدنی بھی ہیں اور معروف ومشہور ثقہ راوی بھی ہیں۔ اب کیا یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ نبوی سرزمین مدینہ کے ایک معروف ومشہور ثقہ مدنی تابعی کا صرف ایک مدنی صحابی استاذ ہو اور فرعونی سرزمین مصر کے ایک گمنام اور مجہول الحال شخص کے اساتذہ میں مدنی صحابہ کی قطار لگ جائے؟!

بالخصوص مدنی صحابی جابر رضی اللہ عنہ کے بارے میں ہمیں ذرا بھی شک نہیں کہ یہ ابو عیاش الزرقی ہی کے استاذ ہیں، لیکن بر بنائے وہم انھیں ابو عیاش المصری کا استاذ بنا دیا گیا ہے، جبکہ ابو عیاش المصری کا سرے سے مدینہ آنا ہی ثابت نہیں، نہ اس کی روایات کی قوت سے، نہ ائمہ کی شہادت سے۔

کیا جابر رضی اللہ عنہ مدینہ سے مصر آئے تھے؟

اور نہ ہی اس بات کا کوئی صحیح ثبوت ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کبھی مصر آئے، البتہ بعض لوگوں نے غلط فہمی میں یہ لکھ دیا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ مصر آئے تھے، دراصل جابر رضی اللہ عنہ کا یہ قصہ مشہور ہے کہ وہ شام میں موجود عبد اللہ بن انیس رضی اللہ عنہ سے حدیثِ قصاص سننے کے لیے شام میں ان کے پاس ایک ماہ کی مسافت طے کر کے گئے تھے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (المتوفی ۲۴۱) نے کہا:

”حدثنا يزيد بن هارون، قال: أخبرنا همام بن يحيى، عن القاسم بن عبد الواحد المكي، عن عبد الله بن محمد بن عقيل، أنه سمع جابر بن عبد الله، يقول: بلغني حديث عن رجل سمعه من رسول اللهﷺ، فاشتريت بعيرا، ثم شددت عليه رحلي، فسرت إليه شهرا، حتى قدمت عليه الشام فإذا عبد الله بن أنيس... الخ“

’’جابر رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ مجھے ایک شخص کے بارے میں پتا چلا کہ انھوں نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سن رکھی ہے، تو میں نے اونٹ کی ایک سواری خریدی اور اس پر زاد راہ باندھا، پھر ایک ماہ کا سفر کیا، یہاں تک شام پہنچا تو پتا چلا یہ شخص عبد اللہ بن انیس رضی اللہ عنہ ہیں....
(آگے پورے واقعہ کا بیان ہے)‘‘[1]

اسی واقعہ کو محمد مسلم الطائفی اور عبد الرحمٰن العطار نے بھی القاسم بن عبد الواحد المکی کے طریق سے روایت کیا ہے، لیکن ان دونوں کی روایت میں شام کے بجائے مصر کی جانب سفر کرنے کا ذکر ہے۔[2]

ان دونوں میں اور ان کے نیچے سند میں جو ضعف ہے، اس سے قطع نظر یہ دونوں مل کر بھی حفظ وضبط کے لحاظ سے کتب ستہ کے ثقہ وثبت راوی حافظ ہمام بن یحییٰ بن دینار کے برابر نہیں ہو سکتے، جنھوں نے اسی طریق سے اس روایت کو بیان کیا ہے اور شام کی جانب سفر کی صراحت نقل کی ہے۔

مذکورہ غیر ثابت اور صحیح روایت کے خلاف بات کو سعید بن عبد العزیز التنوخی نے بھی مرسلاً بیان کیا ہے، لیکن انھوں نے ساتھ ہی وضاحت کر دی:

”ويقال الذى قدم من المدينة على عقبة بن عامر إنما هو السائب بن خلّاد الأنصاري“[3]

---

[1] مسند أحمد ط الميمنية (٣/ ٤٩٥) وحسنه المعلقون على المسند، وأخرجه أيضا الخطيب في الرحلة (ص: ١١٠) من طريق يزيد بن هارون به، وأخرجه أيضا البخارى في الأدب المفرد (ص: ٣٣٧ ت عبد الباقى) من طريق موسى عن همام به، وحسنه الألبانى في تعليقه على الأدب المفرد.

[2] دیکھیں: حسن المحاضرة في تاريخ مصر و القاهرة (١/ ١٨٢-١٨٣)

[3] فتوح مصر و المغرب (ص: ٣٠٤)

”اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو صحابی مدینہ سے آئے تھے وہ (جابر رضی اللہ عنہ نہیں بلکہ) سائب بن خلاّد الأنصاری رضی اللہ عنہ تھے اور یہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث سننے کے لیے آئے تھے۔“

یہ دوسری بات ہی قرینِ صواب معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کا مصر میں آنا ثابت ہے، بلکہ وہ مصر کی امارت بھی سنبھال چکے ہیں جبکہ عبد اللہ بن انیس کے مصر میں آنے کا سوائے مذکورہ ضعیف روایت کے کوئی ثبوت نہیں ہے۔ چونکہ یہ دونوں واقعات ایک دوسرے سے ملتے جلتے تھے، اس لیے بعض ضعیف رواۃ نے خلط ملط کر دیا اور تاریخی روایات میں زیادہ چھان پھٹک نہیں کی جاتی اس لیے ضعیف رواۃ کے اس بیان سے دھوکا کھا کر کئی اہلِ علم حتی کہ امام ذہبی جیسے ماہرِ رجال نے لکھ دیا کہ جابر رضی اللہ عنہ، حدیثِ قصاص سننے کے لیے مصر سفر کر کے آئے تھے۔

شعیب الأرناؤوط اور ان کے رفقاء نے امام ذہبی کے اس بیان کی تردید کی ہے اور صحیح روایت پیش کر کے بتایا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ نے حدیثِ قصاص سننے کی غرض سے شام کا سفر کیا تھا نہ کہ مصر کا۔[1]

بلکہ تاریخ ابن عساکر کی ایک روایت کو صحیح مان لیا جائے تو غالبًا امام ابن یونس مصری کو بھی اسی ضعیف روایت سے دھوکا ہوا اور انھوں نے ایک موقع پر نہ صرف یہ کہہ دیا کہ جابر رضی اللہ عنہ مصر آئے تھے، بلکہ اسی قرینہ کو دیکھ کر ابو عیاش المعافری کو بھی جابر کا شاگرد کہہ دیا، چنانچہ امام ابن عساکر رحمہ اللہ (المتوفی ۵۷۱) نے کہا:

”أنبأنا أبو محمد حمزة بن العباس وأبو الفضل أحمد بن محمد وحدثني أبو بكر اللفتواني عنهما قالا أنا أبو بكر الباطرقاني أنا أبو عبد الله بن مندة أنا أبو سعيد بن يونس

[1] دیکھیں: سير أعلام النبلاء للذهبي (۳/ ۱۹۱، حاشیہ ۳)

قال: جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة بن حرام ابن كعب بن سلمة الأنصاري قدم مصر أيام مسلمة بن مخلد، حدث عنه من أهل مصر أبو عياش المعافري وعبد الرحمن بن شريح الخولاني وعمرو بن جابر الحضرمي وأبو معشر الحضرمي"[1]

''جابر رضی اللہ عنہ، مسلمہ بن مخلد کے دورِ امارت میں مصر آئے، ان سے اہلِ مصر میں سے ابو عیاش المعافری، عبدالرحمٰن بن شریح الخولانی، عمرو بن جابر الحضرمی اور ابومعشر الحضرمی نے حدیث روایت کی۔''

یہی بات امام ابن یونس المصری (المتوفی ۳۴۷) کے معاصر بلکہ ان کے استاذ محمد بن الربیع الجیزی المصری، (المتوفی ۳۲۴) نے شک کے ساتھ اس طرح کی:

"قدم مصر على عقبة بن عامر، ويقال على عبد الله بن أنيس۔ يسأله عن حديث القصاص، وذلك في أيام مسلمة بن مخلد"[2]

''جابر رضی اللہ عنہ، مسلمہ بن خالد کے دورِ امارت میں مصر آئے، عقبہ بن عامر۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن انیس۔ سے حدیثِ قصاص سننے کے لیے۔''

اوپر تفصیل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ عبداللہ بن انیس مصر میں وارد ہی نہیں ہوئے وہ تو شام میں تھے اور ان سے حدیثِ قصاص سننے کے لیے جابر رضی اللہ عنہ نے شام ہی کا سفر کیا تھا۔ البتہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ مصر میں تھے، لیکن جیسا کہ ایک روایت گزر چکی ہے، ان سے حدیث سننے کے لیے مدینہ سے آنے والے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما نہیں

[1] تاريخ دمشق لابن عساكر (١١/ ٢١٤) وحمزة و أحمد لم أجد من وثقهما.

[2] حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة (١/ ١٨١) و الظاهر أن السيوطي ينقل من كتابه.

تھے، بلکہ سائب بن خلاد الانصاری رضی اللہ عنہ تھے جو مدینہ سے مصر پہنچتے ہی مسلمۃ بن مخلد کے پاس گئے اور ان سے کہہ کر عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو بلوایا اور ان سے ایک حدیث دریافت کی۔[1]

یعنی مسلمۃ بن مخلد کے دور میں آنے والے صحابی جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما نہیں بلکہ سائب بن خلاد الانصاری رضی اللہ عنہ تھے اور لگتا ہے کہ ابن یونس المصری رحمہ اللہ کو بھی بعد میں حقیقتِ حال کا علم ہوگیا اور انھوں نے اس بات سے رجوع کر لیا، کیوں کہ تاریخ ابن یونس سے بعد میں جن ائمہ نے نقل کیا، ان میں سے کسی نے بھی اس کتاب میں نہ تو جابر رضی اللہ عنہ کے ترجمہ کی طرف کوئی اشارہ کیا ہے اور نہ ابوعیاش المعافری کے اساتذہ میں جابر رضی اللہ عنہ کا ذکر ان سے نقل کیا ہے۔

امام ذہبی رحمہ اللہ کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ انھوں نے تاریخ ابن یونس المصری سے ابوعیاش المعافری کا مکمل ترجمہ نقل فرمایا ہے، لیکن اس میں ابوعیاش المعافری کے اساتذہ میں ابن یونس نے جابر رضی اللہ عنہ کا تذکرہ نہیں کیا ہے، حالانکہ ان کی نظر میں یہ بات صحیح ہوتی تو ابوعیاش المعافری کے اساتذہ میں سب سے پہلے جابر رضی اللہ عنہ ہی کا تذکرہ فرماتے جیسا کہ وضاحت کی جا چکی ہے۔ بلکہ امام ابن یونس المصری اور ان کے استاذ محمد بن الربیع المصری دونوں سے سینیر (بڑے) عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدالحکم المصری (المتوفی ۲۵۷) نے بھی اپنی کتاب فتوحِ مصر میں مذکورہ ضعیف روایت کی بنا پر جابر رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا ہے، پھر جابر رضی اللہ عنہ سے اہلِ مصر کی روایات پیش کی ہیں، لیکن صرف عمرو بن جابر الحضرمی (احمق، کذاب) اور ابوحمزۃ الخولانی (نامعلوم) کی روایات پیش کی ہیں اور ابوعیاش المعافری کا نام تک نہیں لیا۔

الغرض جابر رضی اللہ عنہ کا مصر آنا ثابت نہیں ہے اور اس تعلق سے مذکور بات بعض

---

[1] فتوح مصر والمغرب (ص: ۳۰۵)

رواۃ کی غلطی و وہم کا نتیجہ ہے، لہٰذا اسے بنیاد بنا کر ابو عیاش المعافری اور جابر رضی اللہ عنہ کے مابین استاذ و شاگردی کا رشتہ ثابت کرنے کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔

ابو عیاش المعافری اور کتبِ احادیث:

حدیث کی مشہور و معروف کتب چھے ہیں جنھیں کتبِ ستہ کہا جاتا ہے، بلکہ اہلِ علم نے ان کتبِ ستہ ہی کے ساتھ موطا، یا مسند احمد یا سنن دارمی کو بھی ملایا ہے، اس لیے ان ساری کتب کا ایک درجہ ہے۔ عصرِ حاضر میں ان کتب کے لیے کتبِ تسعہ کی اصطلاح استعمال کی گئی۔ یعنی حدیث کی نو مشہور کتابیں۔

حدیث کی ان نو کتابوں میں سے کسی ایک میں بھی ابو عیاش المعافری کی روایت موجود نہیں ہے۔ اس کے علاوہ مشہور کتبِ احادیث میں بھی اس کی احادیث نہیں ہیں، البتہ دیگر بعض کتب میں شاذ و نادر اس کی روایات ہیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلی رحمہ اللہ کی درجہ بندی کے اعتبار سے چوتھے درجے کی کتبِ احادیث میں اس کی بعض روایات ہیں۔ بعض اہلِ علم نے قربانی والی حدیث میں موجود ابو عیاش کو المعافری مانا ہے اور اس اعتبار سے کتبِ تسعہ میں سے سنن ابی داود، سنن ابن ماجہ، مسند احمد اور سنن دارمی میں اس کی احادیث ہوں گی۔ لیکن قربانی والی حدیث میں یہ راوی موجود ہے ہی نہیں، جیسا کہ قدرے وضاحت ہو چکی ہے اور مزید تفصیلات آ رہی ہیں۔

ابو عیاش المعافری جرح و تعدیل کے میزان میں:

ہمارے علم کی حد تک کسی ایک امام سے بھی اس کی صریح توثیق ثابت نہیں ہے، حتی امام ابن حبان نے بھی اسے ثقات میں ذکر نہیں کیا، اس لیے جرح و تعدیل کے اعتبار سے یہ راوی مجہول الحال ہے۔

ابو عیاش الزرقی کا تعارف:

ان کا نام ''زید بن عیاش'' ہے اور نسبت ''الزرقی'' ہے، یہ مدینہ کے رہنے

والے تھے۔ یعنی یہ ابو عیاش، زید بن عیاش، الزرقی، المدنی ہیں۔ امام مزی نے ان کے اساتذہ میں صرف سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو ذکر کیا ہے، جبکہ کئی سندوں میں صراحت کے ساتھ ان کے اساتذہ میں جابر رضی اللہ عنہ کا نام بھی موجود ہے۔[1] اور ماقبل میں اس امکان کی وضاحت ہو چکی ہے کہ بعض نے ابو عیاش الزرقی کے اساتذہ کو ابو عیاش المعافری کے اساتذہ میں گنوا دیا، بالخصوص جابر رضی اللہ عنہ کے بارے میں ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ابو عیاش الزرقی ہی کے استاذ ہیں، لیکن غلطی سے ان کا تذکرہ ابو عیاش المعافری کے اساتذہ میں کر دیا گیا ہے۔

ابو عیاش الزرقی اور کتبِ احادیث:

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی درجہ بندی کے اعتبار سے اول، دوم، سوم اور چہارم ہر درجے کی کتب میں ان کی حدیث موجود ہے۔ مشہور کتب میں ان کی حدیث کے حوالے ملاحظہ ہوں:

* موطأ مالك ت عبد الباقي (٢/ ٦٢٤) رقم الحديث (٢٢)
* سنن الترمذي ت شاكر (٣/ ٥٢٠) رقم الحديث (١٢٢٥)
* سنن أبي داود (٣/ ٢٥١) رقم الحديث (٣٣٥٩)
* سنن النسائي (٧/ ٢٦٨) رقم الحديث (٤٥٤٥)
* مسند أحمد ط الميمنية (١/ ١٧٩)
* سنن الدارمي (٥/ ١٦٧)

اس کے علاوہ دیگر صحاح، سنن، معاجم، مستخرجات و مستدرکات وغیرہ میں بھی اس کی حدیث موجود ہے۔ یاد رہے کہ یہ حوالہ قربانی والی زیرِ تحقیق حدیث کے علاوہ دوسری حدیث کا ہے جس میں صراحت و تعین کے ساتھ ابو عیاش الزرقی ہی ہے۔

[1] دیکھیں: المعجم الكبير (١٩/ ١٧٦) سنن الدارقطني (٢/ ٢٤٥)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی درجہ بندی کے اعتبار سے اول سے لے کر چہارم درجہ تک سب کتب میں ابو عیاش الزرقی کی روایت موجود ہے۔ جبکہ ابو عیاش المعافری کی حدیث پہلے، دوسرے اور تیسرے درجے کی کتب میں موجود ہی نہیں، بلکہ صرف چوتھے درجے کی کتب میں اس کی روایت ہے۔

ابو عیاش الزرقی جرح و تعدیل کے میزان میں:

متعدد ائمہ نے انھیں صراحتاً ثقہ قرار دیا ہے، ان کی توثیق پر تفصیل زیرِ بحث حدیث کے رجال کے تعارف میں گزر چکی ہے۔ اس کے مقابل میں ابو عیاش المعافری کی توثیق کسی ایک بھی امام نے نہیں کی ہے، حتی کہ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی اسے اپنے ثقات میں ذکر نہیں کیا۔

دونوں ابو عیاش کا تقابل:

- ابو عیاش الزرقی کی متعدد ائمہ نے صریح توثیق کی ہے، جبکہ ابو عیاش المعافری کی توثیق کسی ایک امام نے بھی نہیں کی۔
- ابو عیاش الزرقی کی حدیث پہلے، دوسرے، تیسرے اور چوتھے درجے کی کتب میں سے ہر کتاب میں موجود ہے، جبکہ ابو عیاش المعافری کی حدیث صرف چوتھے درجے کی کتب میں ہے۔
- ابو عیاش الزرقی مدینہ کے رہنے والے ہیں، جبکہ ابو عیاش المعافری مصر کے رہنے والے ہیں اور ان کا مدینہ آنا ثابت نہیں ہے۔
- ابو عیاش الزرقی معروف و مشہور ہے، جبکہ ابو عیاش المعافری مجہول الحال ہے۔

زیرِ بحث روایت میں ''ابو عیاش'' کا تعین:

سیدنا جابر رضی اللہ عنہ کی قربانی والی زیرِ بحث حدیث میں ابو عیاش سے مراد ابو عیاش،

الزرقی، المدنی ہیں۔ المسند الجامع کے مرتبین نے اسے الزرقی ہی لکھا ہے۔[1] نیز حافظ زبیر علی زئی صاحب نے بھی اسے زرقی مان کر روایت کو صحیح کہا ہے۔[2] تحقیق کی روشنی میں یہی بات درست معلوم ہوتی ہے۔ اس کے قرائن ملاحظہ ہوں:

پہلا قرینہ: ایک سند میں تعین:

خود زیرِ بحث روایت کی ایک سند میں بھی زرقی کی صراحت آ گئی ہے۔ چنانچہ امام ابن ماجہ رحمہ اللہ (المتوفی ۲۷۳) نے کہا:

”حدثنا هشام بن عمار قال: حدثنا إسماعيل بن عياش قال: حدثنا محمد بن إسحاق، عن يزيد بن أبي حبيب، **عن أبي عياش الزرقي**، عن جابر بن عبد الله، قال: ضحى رسول الله ﷺ يوم عيد بكبشين فقال حين وجههما: ﴿اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّ مَاۤ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ﴾ [الأنعام: ۷۹]، ﴿اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُكِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ لَا شَرِیْكَ لَهٗ وَ بِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ﴾ [الأنعام: ۱۶۲۔ ۱۶۳] اللهم منك، ولك عن محمد وأمته“[3]

کسی سند کے کسی راوی کے تعین کی سب سے زبردست دلیل یہ ہوتی ہے کہ اسی سند کے دوسرے طریق میں وہ راوی تعین کے ساتھ آ جائے۔ ابن ماجہ کی سند میں یہ راوی متعین ہوکر آ گیا ہے، لیکن اس کی سند نیچے اسماعیل بن عیاش کے سبب ضعیف

[1] المسند الجامع لأحاديث الكتب الستة و مؤلفات أصحابها الأخرىٰ: (۴/ ۲۴۲)

[2] سنن ابن ماجه مع تحقيق زبير علي زئي، رقم الحديث (۳۱۲۱)

[3] سنن ابن ماجه (۲/ ۱۰۴۳) رقم الحديث (۳۱۲۱)

ہے۔ اگر یہ سند صحیح ہوتی تو اس راوی کے تعین کے لیے یہ زبردست دلیل ہوتی، لیکن پھر بھی بطورِ قرینہ اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ اس کے برخلاف دوسری کسی بھی سند میں معافری کا تعین نہیں ہے۔

حافظ زبیر علی زئی صاحب فرماتے ہیں:

''اس مسئلہ میں میری تحقیق یہی ہے کہ صرف صحیح اور حسن حدیث سے ہی استدلال کرنا چاہیے، یہ علاحدہ بات ہے کہ کسی صحیح محتمل الوجہین روایت کا مفہوم معمولی ضعیف (جس کا ضعیف شدید نہ ہو) سے متعین کیا جا سکتا ہے۔''[1]

نیز ایک مقام پر کسی اور کا قول اپنی تائید میں نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ: لا بأس بضعف الرواية فإنها تكفى لتعيين أحد المحتملات''[2]

''یعنی ضعیف حدیث سے دو محتمل معنوں میں سے ایک معنی کا تعین کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔''

مزید یہ کہ اسماعیل بن عیاش علی الاطلاق ضعیف نہیں، بلکہ اہلِ شام سے ان کی روایات صحیح ہوتی ہیں، یعنی یہ مطلق ضعیف رواۃ کے مانند نہیں ہیں۔ اور غیر شامی سے روایت میں یہ ضعیف ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غیر شامی سے یہ لازمی طور پر غلط ہی بیان کریں گے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ غیر شامیوں سے ان کی روایات میں خطا غالب ہے، لیکن غیر شامیوں سے بھی بسا اوقات وہ صحیح طور پر بھی بیان کر سکتے ہیں۔ بلکہ کوئی بھی مختلط راوی اختلاط کے بعد بھی بسا اوقات صحیح طور پر بیان کر سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام بخاری و مسلم نے بعض ایسے مختلطین کی روایات بھی اپنی صحیح

[1] مجلّہ ''الحدیث'' (شمارہ: ۷، ص: ۱۰)

[2] مجلّہ ''الحدیث'' (شمارہ: ۱۸، ص: ۲۷)

میں درج کی ہیں جن سے ان کے شاگردوں نے اختلاط کے بعد سنا ہے، لیکن اہلِ علم نے اس کا یہی جواب دیا ہے کہ ان مختلطین نے ان روایات میں غلطی نہیں کی ہے، شیخین نے بوجوہ اس پر اطمینان کے بعد ہی ان کی ایسی روایات درج کی ہیں۔[1]

عرض ہے کہ یہی معاملہ اسماعیل بن عیاش کا بھی ہوسکتا ہے اور جہاں یہ اشارہ ملے کہ وہ غیر شامی سے روایت میں غلطی نہیں کر رہے وہاں ان کی روایت کو صحیح نہیں تو کم از قوی ماننا چاہیے۔ ابن ماجہ کی مذکورہ حدیث میں ہم دیکھتے ہیں کہ متن کو بیان کرنے میں اسماعیل بن عیاش نے کوئی غلطی نہیں کی، بلکہ اسے جوں کا توں ابن اسحاق کے دیگر شاگردوں ہی کی طرح بیان کیا ہے۔ اسی طرح سند کے بیان میں بھی کوئی غلطی نہیں کی ہے۔ ابن اسحاق کے دیگر کئی شاگردوں نے بھی یہی سند بیان کی ہے۔

بس سند میں صرف اتنا اضافہ ہے کہ ابو عیاش کی تعیین الزرقی سے نقل کی ہے۔ چونکہ انھوں نے اس روایت میں سند یا متن میں دیگر مقام پر کوئی غلطی نہیں کی ہے، اس لیے یہ اشارہ ملتا ہے کہ انھوں نے تعین والی اضافی بات بیان کرنے میں بھی کوئی غلطی نہیں کی ہوگی۔ اس لیے ان کا یہ بیان کافی حد تک قوی ہو جاتا ہے۔ بنا بریں بطور دلیل نہیں تو بطور قرینہ اس سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اس سند میں ابن اسحاق کا عنعنہ ہے تو ماقبل میں وضاحت ہو چکی ہے کہ انھوں نے دوسرے طریق میں سماع کی صراحت کر دی ہے، اسی طرح یہ بھی واضح کیا جا چکا ہے کہ یزید بن ابی حبیب نے بھی اپنے ارسال کے واسطے کو واضح کر دیا ہے، لہٰذا سند کے بقیہ حصے میں فی الواقع کوئی عیب نہیں ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم نے اسماعیل بن عیاش کی غیر شامی سے ابن ماجہ کی مذکورہ روایت کی مکمل تصحیح کر دی ہے، ہم نے اصولِ حدیث

[1] دیکھیں: یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ: (ص: ۲۳۴ تا ۲۴۵)

کے مطابق اسے ضعیف ہی مانا ہے، لیکن تفصیلات بالا کی روشنی میں ہم اسے ایک قوی قرینہ قرار دیتے ہیں۔

سنن ابن ماجہ کے مخطوطات:

واضح رہے کہ سنن ابن ماجہ کے تمام مخطوطات (قلمی نسخوں) میں ابو عیاش کے ساتھ الزرقی کی تعیین موجود ہے۔

سنن ابن ماجہ کا سب سے قدیم نسخہ مکتبہ سلیمانیہ استانبول رقم (۹۹۷) کا نسخہ ہے، جو ۴۸۵ ہجری میں لکھا گیا ہے۔ یہ امام ابن ماجہ کے شاگرد ابوالحسن القطان کی روایت ہے۔ امام مزی رحمہ اللہ نے تحفۃ الاشراف میں اس پر بہت زیادہ اعتماد کیا ہے جا بجا اس کے حوالے دیے ہیں۔[1]

دار التاصیل والوں سے قبل سنن ابن ماجہ کے کسی بھی محقق کو یہ مخطوطہ نہیں مل سکا تھا۔ دار التاصیل والوں نے اس نسخے ہی کو اصل بنا کر تحقیق کی ہے اور اس کے لیے انھوں نے (س) کی علامت استعمال کی ہے۔ اس نسخے (ق ۱۴۸/ ب) میں بھی واضح طور پر ابو عیاش کی تعیین الزرقی سے موجود ہے اس کا عکس ملاحظہ ہو:

[1] مثلاً دیکھیں: تحفة الأشراف للمزي (٦/ ٣٧٨ رقم ٨٩٢٣)

148

حدثنا ابو مروان العثماني محمد بن عثمان ثنا عبد العزيز بن ابي حازم عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال اللهم ان ابراهيم خليلك ونبيك وانك حرمت مكة على لسان ابراهيم اللهم وانا عبدك ونبيك
واني احرم ما بين لابتيها قال ابو مروان لابتيها حرتا المدينة حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا عبدة بن سليمان عن
محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اراد اهل المدينة بسوء اذابه
الله كما يذوب الملح في الماء حدثنا هناد بن السري ثنا عبدة عن محمد بن اسحق عن عبد الله بن مكنف قال
سمعت انس بن مالك يقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان جبل احد جبل يحبنا ونحبه وهو على
ترعة من ترع الجنة وعير على ترعة من ترع النار. مال الكعبة
حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا المحاربي عن الشيباني عن واصل الاحدب عن شقيق قال بعث معي رجل بدراهم
هدية الى البيت قال فدخلت البيت وشيبة جالس على كرسي فناولته اياها فقال الك هذه قلت لا
ولو كانت لي لم آتك بها فقال اما لئن قلت ذاك لقد جلس عمر بن الخطاب مجلسك الذي انت فيه
فقال لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة بين فقراء المسلمين قلت ما انت بفاعل قال لافعلن قال
ولم ذاك قلت لان النبي صلى الله عليه وسلم قد رأى مكانه وابو بكر وهما احوج منك الى المال فلم يحركاه
فقام كما هو فخرج. الطواف في مطر. حدثنا محمد بن ابي عمر العدني ثنا داود
ابن عجلان قال طفنا مع ابي عقال في مطر فلما قضينا طوافنا اتينا خلف المقام فقال
طفت مع انس بن مالك في مطر فلما قضينا الطواف اتينا المقام فصلينا ركعتين فقال لنا انس ائتنفوا
العمل فقد غفر لكم هكذا قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وطفنا معه في مطر. صوم
شهر رمضان بمكة. حدثنا محمد بن ابي عمر العدني ثنا عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه عن
سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك رمضان بمكة فصامه وقام
منه ما تيسر له كتب الله له مائة الف شهر رمضان فيما سواها وكتب الله له بكل يوم عتق رقبة
وكل ليلة عتق رقبة وكل يوم حملان فرس في سبيل الله وفي كل يوم حسنة وفي كل ليلة حسنة
الحج ماشيا. حدثنا اسمعيل بن حفص الابلي ثنا يحيى بن يمان عن حمزة بن حبيب الزيات عن
حمران بن اعين عن ابي الطفيل عن ابي سعيد قال حج رسول النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه مشاة من
المدينة الى مكة وقال اربطوا اوساطكم بازركم ومشى خلط الهرولة. اول ابواب الاضاحي
اضاحي رسول الله صلى الله عليه وسلم. حدثنا نصر بن علي الجهضمي ثنا ابي ح وحدثنا
محمد بن بشار ثنا محمد بن جعفر قالا ثنا شعبة قال سمعت قتادة يحدث عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يضحي بكبشين املحين اقرنين ويسمي ويكبر ولقد رأيته يذبح بيده واضعا قدمه على صفاحهما
حدثنا هشام بن عمار ثنا اسمعيل بن عياش ثنا محمد بن اسحق عن يزيد بن ابي حبيب عن ابن عياش الزرقي

سنن ابن ماجہ کا ایک دوسرا مخطوطہ دار الکتب المصریہ في الخزانۃ التیموریہ رقم (۵۲۲) کا ہے جو ۵۷۰ ہجری میں لکھا گیا ہے۔ یہ بھی امام ابن ماجہ کے شاگرد ابو الحسن ابن القطان کی روایت سے ہے۔

شعیب ارناؤوط اور ان کے رفقاء نے اسے بھی بنیاد بنایا ہے، انھوں نے اس کے لیے (م) کی علامت استعمال کی ہے۔ دار التاصیل والوں نے اس کے لیے (ت) کی علامت استعمال کی ہے۔ دکتور عصام موسیٰ نے اس کے بارے میں "غاية في الإتقان" کہا ہے۔ اس نسخے (ق١/ ١٥٢/ أ) میں بھی واضح طور پر ابو عیاش کی تعیین الزرقی سے موجود ہے۔ اس کا عکس ملاحظہ ہو:

سنن ابن ماجہ کا ایک تیسرا مخطوطہ المکتبۃ الوطنیۃ بباریس رقم (۷۰٦) کا ہے، جو ۷۳۰ ہجری میں لکھا گیا ہے۔ شعیب ارناؤوط اور ان کے رفقاء نے اسے بھی بنیاد بنایا ہے، انھوں نے اس کے لیے (ذ) کی علامت استعمال کی ہے۔ اس نسخے میں بھی واضح طور پر ابوعیاش کی تعیین الزرقی سے موجود ہے، اس کا عکس ملاحظہ ہو:

رمضان بمكة فصامه وقام منه ما تيسر كتب له مائة ألف شهر رمضان فيما سواها وكتب
الله له بكل يوم عتق رقبة وكل ليلة عتق رقبة وكل يوم حملان فرس في سبيل الله وفي كل
يوم حسنة وفي كل ليلة حسنة **الطواف في مطر** حدثنا محمد بن أبي عمر العدني ثنا داود بن عجلان قال
طفنا مع أبي عقال في مطر فلما قضينا طوافنا أتينا خلف المقام فقال طفت مع أنس بن مالك في مطر
فلما قضينا الطواف أتينا المقام فصلينا ركعتين فقال لنا أنس ائتنفوا العمل فقد غفر لكم
هكذا قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وطفنا معه في مطر **الحج ماشيا** حدثنا إسماعيل
ابن حفص الأبلي ثنا يحيى بن يمان عن حمزة بن حبيب الزيات عن حمران بن أعين عن أبي الطفيل عن أبي سعيد قال حج
النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه مشاة من المدينة إلى مكة وقال اربطوا أوساطكم بأزركم
ومشى خلط الهرولة **أبواب الأضاحي** أضاحي رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا
نصر بن علي الجهضمي حدثني أبي ح وثنا محمد بن بشار ثنا محمد بن جعفر قالا ثنا شعبة قال سمعت قتادة يحدث عن أنس
ابن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يضحي بكبشين أملحين أقرنين ويسمي ويكبر ولقد
رأيته يذبح بيده واضعا قدمه على صفاحهما حدثنا هشام بن عمار ثنا إسماعيل بن عياش ثنا محمد بن إسحاق
عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي عياش الزرقي عن جابر بن عبد الله قال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عيد
بكبشين فقال حين وجههما إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا مسلما وما
أنا من المشركين إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت
وأنا أول المسلمين اللهم منك ولك عن محمد وأمته حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الرزاق أنبأنا سفيان الثوري
عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن أبي سلمة عن عائشة أو عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا
أراد أن يضحي اشترى كبشين عظيمين سمينين أقرنين أملحين موجوءين فذبح أحدهما عن أمته لمن شهد لله
بالتوحيد وشهد له بالبلاغ وذبح الآخر عن محمد وآل محمد صلى الله عليه وسلم **الأضاحي واجبة**
هي أم لا حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا زيد بن الحباب ثنا عبد الله بن عياش عن عبد الرحمن الأعرج عن أبي
هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا حدثنا
هشام بن عمار ثنا إسماعيل بن عياش ثنا ابن عون عن محمد بن سيرين قال سألت ابن عمر عن الضحايا أواجبة هي قال ضحى
رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون [illegible]
[illegible] حدثنا جبلة بن سحيم [illegible] سألت ابن عمر [illegible]

سنن ابن ماجہ کا ایک چوتھا مخطوطہ مکتبہ عارف حکمت کا ہے، جو تقریبا ۱۳۳۶ ہجری سے قبل کا لکھا ہوا ہے، اس نسخے میں بھی واضح طور پر ابو عیاش کی تعیین الزرقی سے موجود ہے اس کا عکس ملاحظہ ہو:

الحج ماشیا حدثنا اسمعیل بن حفص الأبلي ثنا يحيى بن يمان عن حمزة بن حبيب الزيات عن حمران
بن أعين عن أبي الطفيل عن أبي سعيد قال حج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه مشاة من المدينة
الى مكة وقال اربطوا أوساطكم بأزركم ومشى خلط الهرولة
أبواب الأضاحي أضاحي رسول الله صلى الله عليه وسلم
• حدثنا نصر بن علي الجهضمي حدثني أبي وحدثنا محمد بن بشار ثنا محمد بن جعفر قالا ثنا شعبة
قال سمعت قتادة يحدث عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يضحي بكبشين
أملحين أقرنين ويسمي ويكبر ولقد رأيته يذبح بيده واضعا قدمه على صفاحهما • حدثنا أحمد
بن عمار ثنا اسمعيل بن عياش ثنا محمد بن اسحق عن يزيد بن أبي حبيب عن ابي عياش الزرقي عن
جابر بن عبد الله قال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عيد بكبشين فقال حين وجههما
وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين • ان صلاتي ونسكي ومحياي
ومماتي لله رب العالمين • لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين • اللهم منك
ولك عن محمد وأمته • حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الرزاق انا الثوري عن عبد الله بن محمد
بن عقيل عن أبي سلمة عن عائشة او عن أبي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
اذا اراد ان يضحي اشترى كبشين عظيمين سمينين أقرنين أملحين موجوءين فذبح أحدهما
عن أمته لمن شهد بالتوحيد وشهد له بالبلاغ وذبح الآخر عن محمد وآل محمد صلى الله عليه وسلم
الأضاحي واجبة هي أم لا
• حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا زيد بن الحباب ثنا عبد الله بن عياش ثنا عبد الرحمن الأعرج
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن
مصلانا • حدثنا هشام بن عمار ثنا اسمعيل بن عياش ثنا ابن عون عن محمد بن سيرين قال
سألت ابن عمر عن الضحايا أواجبة هي قال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون
من بعده وجرت به السنة • حدثنا هشام بن عمار ثنا اسمعيل بن عياش ثنا الحجاج
بن أرطاة عن جبلة بن سحيم قال سألت ابن عمر فذكر مثله سواء • حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة
ثنا معاذ بن معاذ عن ابن عون قال أنبأني أبو رملة عن مخنف بن سليم قال كنا وقوفا عند
النبي صلى الله عليه وسلم بعرفة فقال يا أيها الناس ان على أهل كل بيت في كل عام أضحية وعتيرة
أتدرون ما العتيرة هي التي يسميها الناس الرجبية ثواب الأضحية
• حدثنا عبد الرحمن بن ابراهيم الدمشقي ثنا عبد الله بن نافع حدثني أبو المثنى عن هشام
بن عروة عن أبيه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما عمل ابن آدم يوم النحر
عملا أحب الى الله عز وجل من هراقة دم وانه ليأتي يوم القيامة بقرونها وأظلافها وأشعارها
وان الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع الأرض فطيبوا بها نفسا • حدثنا محمد بن خلف
العسقلاني ثنا آدم بن أبي اياس ثنا سلام بن مسكين ثنا عائذ الله عن أبي داود عن زيد بن
أرقم قال قال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله ما هذه الأضاحي قال سنة
أبيكم ابراهيم قالوا فما لنا فيها يا رسول الله قال بكل شعرة حسنة قالوا فالصوف يا رسول الله
قال بكل شعرة من الصوف حسنة ما يستحب من الأضاحي حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير ثنا حفص
بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أبي سعيد قال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبش
أقرن فحيل يأكل في سواد ويمشي في سواد • حدثنا عبد الرحمن بن ابراهيم ثنا محمد بن شعيب

سنن ابن ماجہ کا پانچواں مخطوطہ المکتبۃ المحمودیۃ رقم (۸۵۶) کا ہے جو ۱۱۷۹ ہجری میں لکھا گیا ہے، اس نسخے میں بھی واضح طور پر ابو عیاش کی تعیین الزرقی سے موجود ہے اس کا عکس ملاحظہ ہو:

حمران بن اعین عن ابی الطفیل عن ابی سعید قال حج النبی صلی اللہ علیہ
وسلم واصحابہ مشاۃ من المدینۃ الی مکۃ وقال اربطوا ازرکم بازرکم
ومشی خلط الھرولۃ اول الاضاحی ھ باب اضاحی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم حدثنا نصر بن علی الجھضمی حدثنی ابی ح ونا محمد بن بشار نا
محمد بن جعفر قالا نا شعبۃ قال سمعت قتادۃ یحدث عن انس بن مالک
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یضحی بکبشین املحین اقرنین ویسمی ویکبر
ولقد رایتہ یذبح بیدہ واضعا قدمہ علی صفاحھما حدثنا ھشام بن
عمار نا اسمعیل بن عیاش نا محمد بن اسحاق عن یزید بن ابی حبیب عن ابی عیاش
الزرقی عن جابر بن عبد اللہ قال ضحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عید
بکبشین فقال حین وجھھما انی وجھت وجھی للذی فطر السموات والارض
حنیفا مسلما وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ
رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا اول المسلمین اللھم منک
ولک عن محمد وامتہ حدثنا محمد بن یحیی نا عبد الرزاق انا سفیان الثوری
عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل عن ابی سلمۃ عن عائشۃ او عن ابی ھریرۃ ان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اراد ان یضحی اشتری کبشین عظیمین سمینین
اقرنین املحین موجوئین فذبح احدھما عن امتہ لمن شھد للہ بالتوحید
وشھد لہ بالبلاغ وذبح الاخر عن محمد وال محمد صلی اللہ علیہ وسلم باب
الاضاحی واجبۃ ھی ام لا حدثنا ابو بکر بن ابی شیبۃ نا زید بن الحباب
نا عبد اللہ بن عیاش عن عبد الرحمن الاعرج عن ابی ھریرۃ ان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من کان لہ سعۃ ولم یضح فلا یقربن مصلانا
حدثنا ھشام بن عمار نا اسمعیل بن عیاش نا ابن عون عن محمد بن
سیرین قال سالت ابن عمر عن الضحایا اواجبۃ ھی فقال ضحی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم والمسلمون من بعدہ وجرت بہ السنۃ حدثنا ھشام
بن عمار نا اسمعیل بن عیاش نا الحجاج بن ارطاۃ نا جبلۃ بن سحیم قال
سالت ابن عمر فذکر مثلہ سواء حدثنا ابو بکر بن ابی شیبۃ نا معاذ بن
معاذ عن ابن عون قال انبانا ابو رملۃ عن مخنف بن سلیم قال کنا وقوفا
عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعرفۃ فقال یا ایھا الناس ان علی کل اھل بیت
فی کل عام اضحیۃ وعتیرۃ اتدرون ما العتیرۃ ھی التی یسمیھا الناس الرجبیۃ
باب ثواب الاضحیۃ حدثنا عبد الرحمن بن ابراھیم الدمشقی
نا عبد اللہ بن نافع قال حدثنی ابو المثنی عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن
عائشۃ رضی اللہ عنھا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما عمل ابن ادم یوم
النحر عملا احب الی اللہ عز وجل من ھراقۃ دم وانہ لیاتی یوم القیمۃ
بقرونھا واظلافھا واشعارھا وان الدم لیقع من اللہ بمکان قبل ان
یقع الارض فطیبوا بھا نفسا حدثنا محمد بن خلف العسقلانی نا ادم بن
ابی ایاس نا سلام بن مسکین نا عائذ اللہ عن ابی داود عن زید بن ارقم قال

مذکورہ بالا تمام مخطوطات کے بارے میں مکمل تفصیلات کے لیے سنن ابن ماجہ کے محققین کا مقدمہ ملاحظہ فرمائیں۔

یہاں صرف چند مخطوطات کی تصاویر پیش کی گئی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس وقت روئے زمین پر سنن ابن ماجہ کے جتنے بھی مخطوطے ہیں، سب میں متفقہ طور پر ابو عیاش کے ساتھ الزرقی کی تعیین موجود ہے۔

شعیب الارناؤوط اور ان کے رفقاء نے تین بہت اہم اور متقن نسخوں سے سنن ابن ماجہ کی تحقیق کی ہے، انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ ان کے پیشِ نظر سارے مخطوطات میں الزرقی کی تعیین موجود ہے۔[1] دکتور عصام موسیٰ ہادی نے چھے قلمی نسخوں کو سامنے رکھتے ہوئے ابن ماجہ کی تحقیق کی ہے۔ انھوں نے بھی اصل متن میں الزرقی کا لفظ باقی رکھا ہے۔[2] برصغیر کے جامعات میں درس کے لیے ماضی قریب میں جو قلمی نسخہ لکھا گیا، اس میں بھی الزرقی کی صراحت موجود ہے۔

الغرض ہمارے علم کی حد تک دنیا کے کسی کونے میں بھی ابن ماجہ کا ایسا کوئی نسخہ نہیں پایا جاتا جس میں زیرِ بحث روایت کی سند میں الزرقی کی صراحت نہ ہو۔ جہاں تک مطبوعہ نسخوں کی بات ہے تو ہمارے علم کے مطابق عصرِ حاضر میں سب سے پہلے فؤاد باقی کی تحقیق سے ابن ماجہ کی طباعت ہوئی اور اس میں بھی الزرقی کا لفظ موجود ہے۔[3] عصام موسیٰ ہادی نے چھے قلمی نسخوں کو سامنے رکھتے ہوئے ابن ماجہ کی تحقیق کی ہے، انھوں نے بھی اصل متن میں الزرقی کا لفظ باقی رکھا ہے۔[4] سب سے آخر میں دار التاصیل والوں نے تحقیق کی ہے۔ انھوں نے بھی سند میں الزرقی کا لفظ باقی رکھا ہے۔[5]

---

[1] سنن ابن ماجه ت الأرناؤوط (٤/ ٣٠٠)

[2] دیکھیں: سنن ابن ماجه به تحقيق عصام موسىٰ هادي، رقم (٣١٢١)

[3] دیکھیں: سنن ابن ماجه بتحقيق فؤاد عبد الباقي، رقم الحديث (٣١٢١)

[4] دیکھیں: سنن ابن ماجه بتحقيق عصام موسىٰ هادي، رقم الحديث (٣١٢١)

[5] دیکھیں: سنن ابن ماجه مطبوعة دار التاصيل، رقم الحديث (٣١٣٨)

نوٹ:

دکتور بشار عواد، شعیب ارناؤوط اور علامہ البانی کے شاگرد مشہور حسن صاحبان نے اپنے اپنے محقق نسخے میں یہ لفظ ساقط کر دیا ہے، لیکن حاشیے میں انھوں نے اپنے اس تصرف کے لیے کسی مخطوطہ کا حوالہ نہیں دیا، بلکہ دیگر امور کو بنیاد بنایا ہے جس کا جائزہ ہم آگے پیش کریں گے۔

سردست عرض ہے کہ جس لفظ کی روایت پر دنیا کے تمام نسخے متفق ہوں، وہ لفظ کسی ناسخ کی غلطی سے درج نہیں ہوسکتا، بلکہ نسخوں کا اتفاق اس بات کی دلیل ہے کہ یہ لفظ سند کے رواۃ ہی کی طرف سے ہے۔ اب اگر دیگر دلائل سے یہ ثابت بھی ہوجائے کہ سند میں اس لفظ کا اضافہ غلط ہے تو یہ راوی کی غلطی ہوگی، نسخوں کی نہیں، بنابریں نسخے میں تصرف علمی امانت کے سراسر خلاف ہے۔ اسی لیے بعض محققین نے اس لفظ کے اضافے کو غلط ماننے کے باوجود بھی اپنے محقق نسخے میں اسے باقی رکھا ہے اور حاشیہ میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ مشہور حسن صاحب نے تو اصل متن سے زرقی کا لفظ غائب کردیا اور حاشیہ میں اپنے اس تصرف کی کوئی وضاحت نہیں کی جس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ ابن ماجہ کے تمام نسخوں میں ایسا ہی ہوگا۔

الغرض دنیا کے کسی بھی کونے میں ابن ماجہ کے کسی ایسے نسخے کا سراغ نہیں ملتا جس میں زیرِ بحث روایت کی سند میں الزرقی کا لفظ موجود نہ ہو۔ عصرِ حاضر کے بعض محقق نسخوں میں محققین کا من مانی تصرف نسخوں کے اختلاف کی دلیل نہیں بن سکتا ہے۔ اس لیے ابن ماجہ کے نسخے میں لفظ الزرقی کے وجود کو مشکوک یا غلط بتلانا سراسر زور زبردستی اور دھاندلی بازی ہے۔

امام مزی اور تحفۃ الاشراف:

امام مزی رحمہ اللہ نے تحفۃ الاشراف میں زیرِ بحث حدیثِ جابر رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا تو

ان کے شاگرد کو ابو عیاش المعافری لکھا، اس سے کچھ لوگوں نے یہ نتیجہ کشید کرلیا کہ امام مزی کے پاس موجود نسخہ میں ایسا ہی ہوگا۔ حالانکہ امام مزی رحمہ اللہ کے پاس ابوالحسن القطان کی روایت کا سب سے صحیح ترین نسخہ تھا۔ کما مضیٰ. اس نسخے سے انھوں نے دیگر نسخوں کی غلطیاں بھی درست کی ہیں، لیکن ابوالحسن القطان کے نسخے کی تمام تر روایات میں الزرقی موجود ہے۔ نیز اس وقت ابن ماجہ کے کئی مخطوطات موجود ہیں، لیکن کسی میں بھی الزرقی کی جگہ المعافری نہیں ہے۔ اس لیے امام مزی رحمہ اللہ کا یہ تصرف اس بات کی قطعاً دلیل نہیں کہ ان کے پاس موجود کسی نسخے میں بھی ایسا رہا ہوگا، بلکہ قرینِ صواب بات یہی ہے کہ انھوں نے ایسا اپنے اجتہاد سے ہی لکھا ہے۔ بلکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس معاملے میں ان سے وہم ہوا ہو، کیوں کہ یہ معلوم بات ہے کہ امام مزی سے کئی صحابہ کے شاگردوں کے تعین میں تسامح ہوا ہے۔

دکتور محمد عبدالرحمٰن لکھتے ہیں:

"أخطأ المزي أحيانا في تعيين بعض الرواة عن الصحابة"[1]

''امام مزی رحمہ اللہ نے کہیں کہیں صحابہ سے روایت کرنے والے راویوں کے تعین میں غلطی کی ہے۔''

مسند رویانی کی ایک الگ حدیث:

مسند رویانی کی ایک الگ حدیث، جو قربانی والی زیرِ بحث حدیث نہیں ہے، اس کی سند میں خالد بن ابی عمران کے استاذ کی جگہ ابی عیاش المعافری متعین ہوکر آیا ہے اس کی بنیاد پر شعیب الارناؤوط اور ان کے رفقاء نے کہا ہے کہ قربانی والی اس حدیث میں بھی خالد بن ابی عمران کا استاذ ابو عیاش المعافری ہی ہے۔[2]

عرض ہے:

---

[1] الحافظ المزي والتخريج في كتابه تحفة الأشراف (ص: ١٤٥)

[2] سنن ابن ماجه ت الأرناؤوط (٤/ ٣٠٠ حاشيه ١)

اولاً: مسند رویانی کی یہ حدیث بالکل الگ ہے۔ امام الرویانی رحمہ اللہ (المتوفی ۳۰۷) نے کہا:

”نا أحمد، نا عمي، أخبرني ابن لهيعة، عن خالد بن أبي عمران، عن أبي عياش المعافري، عن سهل بن سعد الساعدي، أن رسول الله ﷺ قال: كيف أنتم إذا بقيتم في حثالة من الناس“[1]

معلوم ہوا مسند رویانی والی یہ حدیث، قربانی والی زیرِ بحث حدیث نہیں ہے، بلکہ بالکل علاحدہ حدیث ہے، بلکہ اس میں صحابی جابر رضی اللہ عنہ نہیں، بلکہ سہل بن سعد الساعدی رضی اللہ عنہ ہیں۔ یعنی یہ متن اور مخرج ہر لحاظ سے بالکل علاحدہ حدیث ہے۔ اب کسی دوسری حدیث میں خالد بن ابی عمران کا استاذ ابو عیاش المعافری ہے تو یہ لازم نہیں آتا کہ قربانی والی اس حدیث میں بھی اس کا استاذ یہی ہو، کیوں کہ خالد بن ابی عمران کے اساتذہ میں ابو عیاش الزرقی اور ابو عیاش المعافری دونوں ہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ کسی حدیث میں الزرقی ان کے استاذ ہوں گے اور کسی حدیث میں المعافری، لہٰذا جب دو الگ الگ احادیث ہوں تو ایک میں کسی استاذ کی تعیین سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے میں بھی وہی استاذ ہو۔

ثانیاً: قربانی والی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کی ہے اور جابر رضی اللہ عنہ سے ابو عیاش کی روایات میں بھی الزرقی سے تعیین موجود ہے۔[2] ان روایات کو ہم آگے نقل کریں گے، ان شاء اللہ۔

حاصل یہ کہ قربانی والی زیرِ بحث حدیث کی جو سند سنن ابن ماجہ میں ابو عیاش کی تعیین الزرقی سے آ گئی ہے، یہ تعیین ناسخ کی غلطی کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ حدیث کے رواۃ ہی کی طرف سے ہے، لہٰذا مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں یہ بھی ایک قرینہ ہے کہ اس سند میں یہی راوی ہے۔

---

[1] مسند الرویاني (٢/ ٢٣٤)

[2] المعجم الكبير (١٩/ ١٧٦) سنن الدارقطني (٢/ ٢٤٥)

دوسرا قرینہ: علاقہ میں بُعد:

جابر رضی اللہ عنہ مدینہ ہی میں تحدیث کرتے تھے اور ابوعیاش المعافری المصری مصر کا رہنے والا ہے، اس کا مصر سے چل کر نہ تو مدینہ آنا ثابت اور نہ ہی جابر رضی اللہ عنہ کا مصر میں وارد ہونا ثابت ہے، جیسا کہ ابوعیاش المعافری کے تعارف میں تفصیلات پیش کی جاچکی ہیں۔لہٰذا اس سند میں المعافری المصری کے بجائے الزرقی المدنی ہی کا ہونا راجح ہے۔

تیسرا قرینہ: قدیم مصری مؤرخ کا بیان:

قدیم مصری مورخ و امام ابن عبد الحکم (المتوفی ۲۵۷) نے جابر رضی اللہ عنہ سے اہلِ مصر کی روایات کی فہرست پیش کی ہے، لیکن اس میں قربانی والی زیرِ بحث روایت نہیں ہے اور نہ ہی اس مقام پر جابر رضی اللہ عنہ سے ابوالعیاش المعافری کی کسی روایت کی طرف کوئی اشارہ ہے۔[1] اس سے پتا چلتا ہے کہ اہلِ مصر کے یہاں جابر رضی اللہ عنہ کے حوالے سے یہ حدیث مروی نہ تھی، لہٰذا اس سند میں المعافری المصری کے بجائے الزرقی المدنی ہی ہے۔

چوتھا قرینہ: متقدمین کا بیان:

سیدنا جابر رضی اللہ عنہ کی زیرِ بحث قربانی والی حدیث میں ''ابوعیاش'' سے روایت کرنے والے ''خالد بن ابی عمران'' ہیں اور ان (خالد بن ابی عمران) کے اساتذہ میں ابوعیاش کی کنیت سے متقدمین ناقدین کے یہاں صرف ابوعیاش الزرقی ہی کا ذکر ملتاہے، چنانچہ امام ابن ابی حاتم اپنے والد ابوحاتم (المتوفی ۲۷۷ھ) سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''خالد بن أبي عمران قاضي إفريقية روى عن سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار و القاسم بن محمد ونافع وأبي

[1] فتوح مصر والمغرب (ص: ۳۰۴)

عياش الزرقي وحنش ووهب بن منبه، روى عنه يحيى بن سعيد الأنصاري وطلحة بن أبي سعيد والليث بن سعد وابن لهيعة وعبيد الله بن زحر، سمعت أبي يقول ذلك"[1]

''خالد بن ابی عمران یہ افریقہ کے قاضی تھے، انھوں نے سالم بن عبداللہ، سلیمان بن یسار، القاسم بن محمد، نافع، ابی عیاش الزرقی، حنش اور وہب بن منبہ سے روایت کیا ہے۔ ان سے یحییٰ بن سعید الانصاری، طلحہ بن ابی سعید، اللیث بن سعد، ابن لہیعہ اور عبید اللہ بن زحر نے روایت کیا ہے، میں نے ایسا اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا ہے۔''

غور فرمائیں کہ ابو حاتم (المتوفی ۲۷۷) رحمہ اللہ جیسے ماہرِ فن اور متقدم ناقد نے خالد بن ابی عمران کے اساتذہ میں جس ابوعیاش کا ذکر کیا، اس کی تعیین الزرقی سے کی اور المعافری کا نام تک نہیں لیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ خالد بن ابی عمران کے اساتذہ میں ابوعیاش الزرقی ہی سب سے زیادہ مشہور ہیں، ہاں امام مزی وغیرہ نے خالد بن ابی عمران کے اساتذہ میں معافری کا تذکرہ کیا ہے، لیکن یہ لوگ امام ابوحاتم کے بعد کے ادوار کے ہیں۔ امام مزی سے قبل راقم الحروف کسی بھی ایسے عالم کا حوالہ تلاش نہیں کر سکا جس نے خالد بن ابی عمران کے اساتذہ میں ابوعیاش المعافری کا تذکرہ کیا ہو۔

یاد رہے کہ امام ابوحاتم نے ابوعیاش المصری کے تلامذہ میں خالد بن ابی عمران کا ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ ابن ابی حاتم کی کتاب میں ابوعیاش المصری کا سرے سے ترجمہ ہی نہیں ہے۔

تنبیہ:

علامہ البانی رحمہ اللہ اس بات پر دھیان نہیں دے سکے۔ زیرِ بحث حدیث کی سند

[1] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٣/ ٣٤٥)

میں ابوعیاش کا جو اصل شاگرد (خالد بن ابی عمران) ہے وہ ابوعیاش الزرقی کا بھی شاگرد ہے، اس لیے انھوں نے ابن ماجہ کی سند میں المعافری کے ہونے کو ترجیح دی ہے، لکھتے ہیں:

"ويؤيد أنه غيره أنهم لم يذكروا في الرواة عنه يزيد بن أبي حبيب، وإنما ذكروه في الرواة عن المعافري"[1]

''اور ابن ماجہ کی سند میں ابوعیاش یہ الزرقی کے علاوہ ہے، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ائمہ نے ابوعیاش الزرقی کے شاگردوں میں یزید بن حبیب کا تذکرہ نہیں کیا، بلکہ ابوعیاش المعافری ہی کے شاگردوں میں یزید بن حبیب کا تذکرہ کیا ہے۔''

عرض ہے کہ یہاں زیرِ بحث سند میں ابوعیاش کا شاگرد حبیب بن یزید ہے ہی نہیں، بلکہ یزید بن ابی عمران ہے جیسا کہ ابن اسحاق کی تحدیث والی دیگر سند میں صراحت ہے، جس کی وضاحت گزر چکی ہے۔ اور یزید بن ابی عمران یہ ابوعیاش الزرقی کا شاگرد ہے جیسا کہ ابوحاتم کے مذکورہ قول میں صراحت ہے۔

نوٹ:

یاد رہے کہ یہاں ہمارا مقصود یہ نہیں کہ خالد بن ابی عمران کے اساتذہ میں ابو عیاش نام کے صرف الزرقی ہیں اور المعافری نہیں ہیں، یقیناً دونوں ان کے استاذ ہیں، لیکن اساتذہ کے بھی طبقات ہوتے ہیں، کچھ بہت ہی مشہور اور قابلِ ذکر ہوتے ہیں اور کچھ غیر معروف اور معمولی درجے کے ہوتے ہیں۔ چونکہ ابو حاتم نے خالد کے اساتذہ میں ابوعیاش کی کنیت سے صرف الزرقی کا تذکرہ کیا ہے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے اساتذہ میں اس کنیت سے یہی زیادہ مشہور اور قابل ذکر ہیں۔ یعنی ابوحاتم کی طرف سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خالد کے اساتذہ میں مطلق ابوعیاش کا ذکر ہو تو الزرقی ہی مراد ہونا چاہیے، کیوں کہ یہی ان کے اساتذہ میں زیادہ معروف ہیں۔

---

[1] إرواء الغليل (٤/ ٣٥١)

پانچواں قرینہ: شہرت:

ابو عیاش المعافری اور ابو عیاش الزرقی دونوں کے تلامذہ میں ''خالد بن ابی عمران'' کا ذکر ملتا ہے۔[1] بلکہ ابو عیاش الزرقی کے اساتذہ میں بھی جابر رضی اللہ عنہ کا ذکر ملتا ہے۔[2] ابو عیاش المعافری کے اساتذہ میں جابر رضی اللہ عنہ کا ذکر امام مزی نے کیا ہے۔[3] لیکن ہماری نظر میں یہ درست نہیں ہے، تاہم اسے تسلیم بھی کر لیں تو منظر یہ سامنے آتا ہے:

ابو عیاش المعافری اور ابو عیاش الزرقی دونوں ایک ہی طبقے کے ہیں۔ دونوں کے تلامذہ میں خالد بن ابی عمران بھی ہیں اور دونوں کے اساتذہ میں جابر رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ لہٰذا جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد اور خالد بن ابی عمران کے استاذ کے طور پر ابو عیاش کا مطلق ذکر آئے تو اسی ابو عیاش کو مراد لینا چاہیے جو مشہور و معروف ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ابو عیاش الزرقی مشہور و معروف ہیں، کیوں کہ ان کو متعدد محدثین نے صراحتاً ثقہ قرار دیا ہے اور موطا و سننِ اربعہ نیز مسند احمد و سنن دارمی و دیگر مشہور کتبِ احادیث میں ان کی روایات موجود ہیں۔ نیز شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی درجہ بندی کے اعتبار سے اول درجہ سے لے کر چہارم درجہ تک سب کتب میں ابو عیاش الزرقی کی روایت موجود ہے۔

اس کے برعکس ابو عیاش المعافری کی صریح توثیق کسی ایک بھی امام سے ثابت نہیں، حتی کہ امام ابن حبان نے بھی انھیں ثقات میں ذکر نہیں کیا۔ نیز موطا، سننِ اربعہ، مسند احمد، سنن دارمی اور دیگر مشہور کتبِ احادیث میں ان کی روایات بھی نہیں ہیں۔ بعض نے کتبِ ستہ میں صرف سنن ابی داود اور سنن ابن ماجہ میں ان کی روایت بتلائی ہے، لیکن اس کی بنیاد یہی قربانی والی حدیث ہی ہے جو زیرِ بحث ہے، اس لیے

---

[1] دیکھیں: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣/ ٣٤٥) تهذيب الكمال، رقم الحديث (٧٥٥٦)

[2] المعجم الكبير (١٩/ ١٧٦)

[3] تهذيب الكمال، رقم الحديث (٧٥٥٦)

اس بحث میں یہ حوالہ مفید نہیں۔ یعنی کتبِ ستہ بلکہ کتبِ تسعہ میں بھی اس کی کوئی روایت موجود نہیں اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی درجہ بندی کے اعتبار سے پہلے درجے سے لے کر تیسرے درجے کی کتب میں اس کی ایک بھی حدیث نہیں ہے، بلکہ چوتھے درجے کی اور وہ بھی کافی نچلے طبقے کی کتب میں اس کی چند ہی احادیث ہیں۔

یعنی ابو عیاش الزرقی ثقہ راوی اور معروف و مشہور ہیں، جبکہ ابو عیاش المعافری مجہول الحال و غیر مشہور راوی ہے۔ لہٰذا ابو عیاش کا مطلق ذکر ہو تو ابو عیاش الزرقی ہی مراد ہوگا۔ علامہ البانی رحمہ اللہ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

”وله شيخان كل منهما يدعى علي بن محمد، أحدهما: أبو الحسن الطنافسي مولٰى آل الخطاب والآخر: القرشي الكوفي، وكلاهما يروي عن وكيع، ولذلك لم أستطع تعيين أيهما المراد هنا وإن كنت أميل إلى أنه الأول لأنه أشهر من الآخر، فيتبادر عند الإطلاق أنه المراد والله أعلم“[1]

”یعنی فلاں راوی کے دو استاذ ایک ہی نام کے ہیں اور یہ دونوں وکیع کے شاگرد بھی ہیں، اس لیے یہاں ان دونوں میں سے کون مراد ہے؟ میں اس کی تعیین نہیں کرسکتا، گرچہ میرا میلان اس طرف ہے کہ یہاں علی بن محمد الطنافسی ہی مراد ہے، کیوں کہ یہ دوسرے کی بنسبت زیادہ مشہور ہے، لہٰذا علی الاطلاق علی بن محمد کا تذکرہ آئے تو ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ یہی مراد ہے۔“

نوٹ:

پانچواں قرینہ، چوتھے قرینے سے ملتا جلتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ چوتھے

[1] إرواء الغليل للألباني (٧/ ٢٠١)

قرینے میں صرف امام ابوحاتم کے کلام کو بنیاد بنا کر اسی حوالے سے بات کی گئی ہے، جبکہ پانچویں قرینے میں راوی کی عمومی حالت کی بنیاد پر گفتگو کی گئی ہے۔

چھٹا قرینہ: علاقے میں یکسانیت:

سیدنا جابر رضی اللہ عنہ مدنی ہیں اور ابوعیاش الزرقی بھی مدنی ہیں۔ صحابی و تابعی کے علاقے کی یکسانیت اسی طرف اشارہ کر رہی ہے کہ اس سند میں مذکور ''ابوعیاش'' یہ ابوعیاش الزرقی المدنی ہی ہیں۔

اس کے مقابل میں کہا جاسکتا ہے کہ سند میں ابوعیاش کے شاگرد خالد بن ابی عمران یہ مصری ہیں، اس لیے ابوعیاش کو مصری ماننے میں ان دونوں کا علاقہ یکساں ہے، مگر یہ دوسری بات اس وقت کمزور پڑ جاتی ہے جب ہم خالد بن ابی عمران کے اساتذہ کی فہرست دیکھتے ہیں اور نتیجہ یہ سامنے آتا ہے کہ ان کے اساتذہ کی پچاس فیصد سے زائد تعداد مدینہ کی ہے اور باقی الگ الگ علاقوں کے ہیں اور مصر کے اساتذہ مشکل سے دو تین ہی ہیں۔ نیز ان کے اساتذہ میں مدنی اساتذہ کی جو فہرست ہے وہ کوئی معمولی لوگ نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے تقریباً سب کے سب مدینہ کے ائمہ و مفتی و فقیہ ہیں، بلکہ چار تو مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں، قدرے تفصیل سے جائزہ لینے کے لیے ان کے بعض مدنی اساتذہ کی فہرست پیشِ خدمت ہے:

1- ابوعبداللہ عروۃ بن الزبیر المدنی:

یہ خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[1] یہ مدینہ کے بہت بڑے فقیہ اور امام اور کتبِ ستہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الإمام، عالم المدينة"[2]

---

[1] تهذيب الكمال للمزي (٨/ ١٤٢)

[2] سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/ ٤٢١)

''ابو عبد اللہ القرشی، یہ امام اور مدینہ کے عالم تھے۔''

بلکہ یہ مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں۔[1]

2- سلیمان بن یسار الہلالی المدنی:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[2] یہ بھی مدینہ کے بہت بڑے امام و فقیہ اور کتبِ ستہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"عالم المدينة، ومفتيها"[3] ''یہ مدینہ کے عالم اور مفتی تھے۔''

بلکہ یہ بھی مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں۔[4]

3- سالم بن عبد اللہ القرشی المدنی الفقیہ:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[5] یہ بھی مدینہ کے بہت بڑے امام و فقیہ اور کتبِ ستہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں، امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الإمام، الزاهد، الحافظ، مفتي المدينة"[6]

''یہ امام، زاہد، حافظ اور مدینہ کے مفتی تھے۔''

بلکہ یہ بھی مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں۔[7]

4- قاسم بن محمد بن ابی بکر المدنی:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[8] یہ بھی مدینہ کے مشہور امام اور فقہاء

---

[1] سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/ ٤٢٦)
[2] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٣/ ٣٤٥)
[3] سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/ ٤٤٤)
[4] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم الحديث (٢٦١٩)
[5] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٣/ ٣٤٥)
[6] سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/ ٤٥٨)
[7] تقريب التهذيب لابن حجر، رقم الحديث (٢١٧٦)
[8] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٣/ ٣٤٥)

میں سے تھے اور کتبِ ستہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الإمام، القدوة، الحافظ، الحجة، عالم وقته بالمدينة مع سالم وعكرمة"[1]

''یہ امام، قدوۃ، حافظ، حجت اور سالم وعکرمہ کی طرح مدینہ میں اپنے وقت کے امام تھے۔''

بلکہ یہ بھی مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں۔[2]

5- عکرمۃ القرشی المدنی، مولیٰ عبد اللہ بن عباس:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[3] یہ بھی مدینہ کے بہت بڑے امام ومفسر اور کتبِ ستہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔

امام ذہبی رحمہ اللہ نے ماقبل کے حوالے میں مدینہ کے ائمہ قاسم بن محمد اور سالم بن عبد اللہ کے ساتھ ان کا بھی ذکر کیا ہے۔

6- نافع مولیٰ ابن عمر المدنی:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[4] یہ بھی مدینہ کے بہت بڑے امام و مفتی اور کتبِ ستہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الإمام، المفتي، الثبت، عالم المدينة"[5]

''آپ امام، مفتی، ثبت اور مدینہ کے عالم تھے۔''

---

[1] سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/ ٥٤)

[2] الأعلام للزركلي (٥/ ١٨١)

[3] تهذيب الكمال للمزي (٨/ ١٤٢)

[4] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ت المعلمي (٣/ ٣٤٥)

[5] سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/ ٩٥)

7- ابو حازم سلمۃ بن دینار المدنی:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[1] یہ بھی مدینہ کے بہت بڑے امام بلکہ شیخ الاسلام اور کتبِ ستہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"شيخ المدينة النبوية"[2] "یہ نبوی شہر مدینہ کے شیخ تھے۔"

علامہ زرکلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"عالم المدينة وقاضيها وشيخها"[3]

"یہ مدینہ کے عالم، قاضی اور شیخ تھے۔"

8- ابو الحارث عامر بن عبد اللہ بن الزبیر المدنی:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[4] یہ بھی مدینہ کے بہت بڑے امام اور کتبِ ستہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔

9- عبد اللہ بن رافع المخزومی، المدنی:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[5] یہ بھی مدینہ کے راوی اور صحیح مسلم اور سننِ اربعہ کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔

10- سعد بن اسحاق بن کعب المدنی الانصاری:

یہ بھی خالد بن ابی عمران کے استاذ ہیں۔[6] یہ مدینہ کے راوی اور سننِ اربعہ

---

[1] شرح أصول اعتقاد (١/ ١٣١)

[2] سير أعلام النبلاء للذهبي (٦/ ٩٦)

[3] الأعلام للزركلي (٣/ ١١٣)

[4] الفوائد المنتقاة لأبي بكر الشافعي مخطوط رقم (٨٨) ترقيم جوامع الكلم.

[5] المعجم الأوسط (٨/ ٣٠٧)

[6] تهذيب الكمال للمزي (٨/ ١٤٢)

کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔

یہ صرف دس ثقہ مدنی اساتذہ کا ذکر ہے ورنہ یہ فہرست اور بھی طویل ہے۔

اس تفصیل سے پتا چلا کہ خالد بن ابی عمران کی مرویات کا سب سے بڑا سورس مدینہ ہے، ان کے اساتذہ میں مدنی اساتذہ ہی کا غلبہ اور انھیں کی اکثریت ہے۔اس لیے اس سند میں ان کے استاذ ابو عیاش کے مدنی ہونے کا پہلو مصری ہونے کے پہلو سے زیادہ راجح ہے، بالخصوص جبکہ ان کے شیخ الشیخ جابر رضی اللہ عنہ بھی مدنی ہیں۔

ساتواں قرینہ: جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ابو عیاش کی روایات میں صراحت:

سیدنا جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کردہ ابو عیاش کی جتنی بھی مرویات ہیں، ان میں سے کسی ایک سند میں بھی ابو عیاش کی تعیین معافری سے نہیں ہوئی، بلکہ اس کے برعکس تین سندوں میں ابو عیاش کی تعین الزرقی یا اس کے ہم معنی لفظ سے ہوئی ہے۔

پہلی سند:

حدثنا الحسين بن إسحاق التستري، ثنا بشر بن آدم، قال: ثنا يعقوب بن محمد الزرقي، قال: حدثتني كرامة بنت الحسين بن الحارث بن عبد الله بن كعب المازني، وكان عبد الله بن كعب على ثقل النبيﷺ يوم بدر: قالت: سمعت أبي يحدث عن أبي عياش الزرقي عن جابر بن عبد الله حدثني كعب بن عاصم الأشعري قال: رأيت النبي ﷺ يخطب أوسط أيام الأضحى عند الجمرة“[1]

دوسری سند:

”نا علي بن عبد الله بن مبشر، نا أحمد بن سنان القطان، نا

[1] المعجم الكبير (١٩/ ١٧٦)

يعقوب بن محمد حدثتنا كرامة بنت الحسين المازنية قالت: سمعت أبي يذكر عن أبي عياش الأنصاري عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن كعب بن عاصم الأشعري: أن رسول اللهﷺ خطب بمنى أوسط أيام الأضحى، يعني الغد من يوم النحر“[1]

نوٹ:

ابو عیاش الزرقی ہی مدنی ہیں، لہٰذا انصاری بھی یہی ہیں جیسا کہ طبرانی کی روایت کردہ اسی طریق میں صراحت ہے، نیز طبرانی میں زرقی اور دارقطنی کی روایت میں انصاری کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس طریق میں ابو عیاش کی تعیین میں تصحیف یا تحریف نہیں ہوئی۔ ماقبل میں طبرانی اور سنن دارقطنی کی ان دونوں سندوں کا طریق ایک ہی ہے، لیکن ہم نیچے سند اور کتاب کے الگ الگ ہونے پر اسے دو شمار کر رہے ہیں۔

تیسری سند:

زیرِ بحث روایت کی وہ سند جو ابن ماجہ میں ہے، كما سيأتي. یہ تینوں سندیں گرچہ ضعیف ہیں اور ان تینوں کے متون بھی الگ الگ ہیں، مگر ان تینوں اسانید میں مشترک بات یہ ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے ابو عیاش کی تعیین الزرقی سے وارد ہے، لہٰذا تینوں سندوں میں موجود یہ مشترک بات اپنے اندر قوت رکھتی ہے، گرچہ انفرادی طور پر تینوں سندیں ضعیف ہیں، بلکہ اس طرح کی صورت حال اگر متونِ حدیث میں نظر آتی ہے تو وہاں بھی مشترک بات کو قوی قرار دیا جاتا ہے، گرچہ بقیہ متون ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے سبب ضعیف قرار پائیں، مثلاً:

[1] سنن الدارقطني (٢/ ٢٤٥)

جنازے میں تین صف بنانے سے متعلق دو حدیثیں مروی ہیں اور دونوں ضعیف اور دونوں کا مجموعی متن بھی الگ الگ ہے، چنانچہ پہلی حدیث ہے:

"عن أبي أمامة قال: صلى النبيﷺ على جنازة ومعه سبعة نفر فجعل ثلاثة صفا واثنين صفا واثنين صفا"[1]

یعنی ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازے کی نماز پڑھائی اور اس وقت آپ کے ساتھ سات افراد تھے، پس آپ نے (تین صفیں بنائیں) ، ایک صف میں تین لوگوں کو کھڑا کیا، دوسری صف میں دو لوگوں کو اور تیسری صف میں بھی دو لوگوں کو کھڑا کیا۔

اور دوسری حدیث ہے:

"عن مالك بن هبيرة قال: قال رسول اللهﷺ: ما من مسلم يموت فيصلي عليه ثلاثة صفوف من المسلمين إلا أوجب"[2]

"مالک بن ہبیرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو مسلم بھی فوت ہو اور مسلمانوں کی تین صفیں اس کی نمازِ جنازہ پڑھ لیں تو اس پر جنت واجب ہے۔"

غور کریں کہ ان دونوں احادیث کا متن الگ الگ ہے، پہلی حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا ذکر ہے اور دوسری میں قول کا ذکر ہے، لہٰذا مختلف المتن ہونے کی بنیاد پر یہ دونوں روایات ضعیف ہیں اور باہم مل کر بھی صحیح نہیں ہوسکتیں، لیکن ان دونوں روایات میں ایک بات مشترک ہے اور وہ ہے تین صف کی بات، پس اس

[1] المعجم الكبير (٨/ ١٩٠) وإسناده ضعيف.

[2] سنن أبي داود (٣/ ٢٠٢) وإسناده ضعيف.

مشترکہ بات کی تقویت ملتی ہے، چنانچہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے ان دونوں روایات کو ضعیف قرار دیا ہے اور انھیں ایک دوسرے سے ملا کر بھی صحیح نہیں کہا، کیوں کہ دونوں کا متن الگ الگ ہے، لیکن ان دونوں روایات میں جو تین صف والی مشترک بات ہے، اسے علامہ البانی رحمہ اللہ نے مشروع قرار دیا ہے۔[1]

یاد رہے کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے ان دونوں احادیث میں کسی بھی حدیث کو صحیح نہیں کہا ہے، کیوں کہ دونوں مختلف المتن ہیں، لیکن چونکہ تین صف والی بات گرچہ الگ الگ سیاق میں مگر دونوں روایات میں موجود ہے، اس لیے صرف اس حصے کو قوی مان کر اس سے استدلال کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہی معاملہ اوپر کی تینوں ضعیف سندوں میں بھی ہے، یعنی یہ سندیں سب کی سب اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن ابو عیاش کی رزقی سے تعیین والی بات تو تینوں میں مشترک ہے، اس لیے یہ بات مضبوط ہے۔

آٹھواں قرینہ: زیرِ بحث روایت کی تصحیح از نقاد محدثین:

متعدد نقاد محدثین نے ابو عیاش کی اس روایت کو صحیح کہا ہے، كما سيأتي۔ اس میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس سند میں ثقہ راوی ابو عیاش زرقی ہی ہے، کیوں کہ اگر اس سند میں ابو عیاش معافری نامعلوم التوثیق ہوتا تو محدثین اس کی سند کو صحیح ہرگز نہیں قرار دیتے۔

فریقِ مخالف کی طرف سے پیش کردہ قرائن کا جائزہ:

1- امام مزی کا تحفۃ الاشراف میں زیرِ بحث حدیث کے ذکر کے بعد جابر کے شاگرد کو المعافری بتلانا۔

عرض ہے کہ اس کا جواب پہلے قرینے کے تحت دیا جا چکا ہے۔ یاد رہے کہ

[1] أحكام الجنائز (ص: ١٠٠)

امام مزی نے تہذیب الکمال میں بھی قربانی والی یہ حدیث ذکر کی ہے اور اس میں موجود ابوعیاش کا تعین المعافری سے کیا ہے، پھر ان کے بعد جتنے بھی اہلِ علم نے اس حدیث میں ابو عیاش سے المعافری مراد لیا ہے، سب نے امام مزی ہی پر اعتماد کیا ہے، یوں سب سے پہلے امام مزی رحمہ اللہ سے چوک ہوئی، پھر بعد کے اہلِ علم بھی یہ غلطی دہراتے گئے۔ امام مزی نے بھی غالباً امام مقدسی کی الکمال پر اعتماد کرتے ہوئے ایسا کہا ہے، یعنی اس معاملے میں سب سے پہلے وہم کا شکار امام مقدسی ہوئے ہیں۔ واللّٰہ أعلم.

اور ایسا صرف اسی معاملے میں نہیں ہوا، بلکہ اور بھی مثالیں ہیں جہاں امام مزی سے چوک ہوئی اور بعد کے علماء امام مزی ہی کی بات کو دہراتے گئے۔ مثلاً: امام مزی نے مومل بن اسماعیل کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ سے منکرالحدیث کی جرح نقل کر دی، پھر بعد کے اہلِ علم، مثلاً: ذہبی، ترکمانی، ابن کثیر، زرکشی اور ابن حجر رحمہم اللہ وغیرہم اسی کو دہراتے گئے۔[1]

2- مسند الرویانی میں ایک دوسری حدیث میں خالد بن ابی عمران کے استاذ ابو عیاش کی المعافری سے تعیین۔

عرض ہے کہ اس کا جواب بھی پہلے قرینے کے تحت دیا جا چکا ہے۔

3- ابو عیاش المعافری کے شاگردوں میں یزید بن ابی حبیب کا ذکر ہونا۔

عرض ہے کہ اس کا جواب بھی چوتھے قرینے کے تحت علامہ البانی رحمہ اللہ کا کلام نقل کرتے ہوئے دیا جا چکا ہے۔ مکرر عرض ہے کہ یزید بن ابی حبیب کے اساتذہ میں سرے سے کوئی ابو عیاش ہے ہی نہیں، کیونکہ ''یزید بن ابی حبیب'' کا سماع ''خالد بن ابی عمران'' سے فی الحقیقت ثابت ہی نہیں اور کسی بھی روایت میں اس کا ثبوت موجود نہیں ہے، بعض اہلِ علم نے غالباً ابن ماجہ وغیرہ کی اسی منقطع سند کو دیکھ کر یزید کے

[1] تفصیل کے لیے دیکھیں: أنوار البدر في وضع اليدين على الصدر (ص: ٤٠٧)

اساتذہ میں ابو عیاش کا تذکرہ کر دیا ہے، لیکن حقیقت میں اس سند میں ایک راوی ساقط ہے جیسا کہ مسند احمد کے طریق میں ہے جو صحیح ہے۔

واضح رہے کہ منقطع سند سے دھوکا کھا کر اساتذہ و تلامذہ کا غلط رشتہ بتلانے کی اور بھی مثالیں ہیں، مثلاً: سعید بن ابی ہند کا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع ثابت نہیں ہے۔[1] لیکن اگر آپ تہذیب دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ سعید کے اساتذہ میں ابو ہریرہ کا ذکر موجود ہے، اسی طرح ابو ہریرہ کا ترجمہ دیکھیں گے تو ان کے شاگردوں میں سعید کا تذکرہ موجود ہے، کیوں کہ بعض سندوں میں ایسا وارد ہوا ہے، لیکن فی الحقیقت وہ سند منقطع ہے۔

4- یزید بن ابی عمران اور ابو عیاش المعافری کا ہم علاقہ ہونا۔

عرض ہے کہ اس کا جواب بھی چھٹے قرینے کے تحت دیا جا چکا ہے۔

5- امام مسلم وغیرہ نے الکنیٰ میں ابو عیاش زید یعنی الزرقی کا تذکرہ کرنے کے بعد ابوعیاش کا تذکرہ کیا ہے اور اس کے اساتذہ میں جابر رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا ہے، چنانچہ امام مسلم فرماتے ہیں:

"أبو عياش عن جابر بن عبد اللّٰه، روى عنه يزيد بن أبي حبيب وخالد بن أبي عمران"[2]

"ابو عیاش یہ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے اور اس سے یزید بن ابی حبیب اور خالد بن ابی عمران روایت کرتے ہیں۔"

عرض ہے:

اولاً: یہاں امام مسلم نے ابو عیاش کے ساتھ المعافری کی صراحت نہیں کی ہے، اس لیے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ امام مسلم نے ابو عیاش سے ابو عیاش المعافری

[1] المراسيل لابن أبي حاتم (ص: ٥٢)

[2] الكنىٰ والأسماء للإمام مسلم (١/ ٦٣٦)

ہی کو مراد لیا ہے، کیوں کہ ہو سکتا ہے امام مسلم نے سند میں اس کے ذکر کے اعتبار سے اس کے استاذ اور شاگرد کا تذکرہ کر دیا ہو، اور خود اس کی حالت ان پر مخفی ہی رہی ہو اور ان پر یہ واضح نہ ہو سکا ہو کہ یہ ابو عیاش کون ہے؟ اس لیے اس کا علاحدہ ذکر کر دیا۔

ایسی صورت میں اگر اس کی حالت امام مسلم رحمہ اللہ پر منکشف ہوتی تو یہ ان کی نظر میں الزرقی بھی ہو سکتا تھا، لہٰذا اس اجمالی بیان سے یہ حتمی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ امام مسلم نے المعافری ہی کو مراد لے کر جابر رضی اللہ عنہ کو ان کا استاذ بتایا ہے۔

ثانیاً: بالفرض مان لیں کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے یہاں المعافری ہی کو مراد لیا ہے تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوگا کہ ابو عیاش المعافری کے استاذ جابر رضی اللہ عنہ ہیں، لیکن زیرِ بحث سند میں بھی ابو عیاش المعافری کے استاذ جابر رضی اللہ عنہ ہی ہیں یہ محض امام مسلم کے اس بیان سے قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھیے اوپر مذکور قرائن میں، پہلا، چوتھا، پانچواں، چھٹا، ساتوں اور آٹھواں قرینہ۔

تیسرا اعتراض: صحیح حدیث کی مخالفت:

زیرِ بحث حدیث پر ایک تیسرا اعتراض یہ ہے کہ بوقتِ ذبح ذکر و دعا پڑھنے سے متعلق جو دیگر روایات ہیں، ان میں جابر رضی اللہ عنہ والی زیرِ بحث حدیث کے کلمات نہیں ہیں، لہٰذا جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ان دیگر احادیث کے خلاف ہے۔

عرض ہے کہ یہ غیر اصولی بات ہے۔ کسی حدیث کی تضعیف کے بعد بطور تائید تو اس طرح کی بات کہی جا سکتی ہے، مگر بطور دلیل یعنی تضعیفِ حدیث کی دلیل کے طور پر اس طرح کی بات کرنا اصولِ حدیث کے خلاف ہے۔

نیز یہاں معاملہ مخالفت کا نہیں بلکہ اختصار اور تفصیل کا ہے، اس لیے اسے مخالفت نہیں البتہ اسے زیادتِ ثقہ کہا جا سکتا ہے۔ مخالفت کا اطلاق عام طور سے اس

وقت ہوتا ہے جب ایک چیز کی جگہ ایسی چیز ذکر کی جائے جس سے اول الذکر چیز پر عمل ممکن نہ ہو، لیکن اگر ایک چیز کے ساتھ ایسی چیز ذکر کی جائے جو اول الذکر چیز کے مخالف نہ ہو، بلکہ ایک زائد چیز ہو تو اسے مخالفت نہیں کہتے، بلکہ اسے زیادتِ ثقہ کہتے ہیں۔ البتہ بعض لوگ اسے مخالفت سے بھی تعبیر کر دیتے ہیں، لیکن فی الحقیقت اس میں مخالفت والی بات نہیں ہوتی ہے۔

زیادتِ ثقہ فی نفسہٖ ضعف کی دلیل قطعاً نہیں ہے، بلکہ زیادت کے ساتھ ساتھ دیگر قرائن دیکھے جاتے ہیں۔ اگر قرائن کسی زیادت کو رد کرنے پر دلالت کریں تو بے شک زیادت کو رد کر دیا جاتا ہے، لیکن اگر زیادتِ ثقہ کو رد کرنے پر قرائن سرے سے موجود ہی نہ ہوں تو محض زیادتِ ثقہ کو بنیاد بنا کر حدیث کی تضعیف قطعاً نہیں کی جاتی۔

بطور مثال عرض ہے کہ صحیح بخاری رقم (۸۲۸) میں ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ نے نماز کا طریقہ بتلایا ہے۔ صحیح بخاری کی اس حدیث میں صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت ہی رفع الیدین کا ذکر ہے، لیکن یہی حدیث ابو داود رقم (۷۳۰) میں بھی ہے اور اس میں اسی حدیث کے اندر چار مقامات پر رفع الیدین کا ذکر ہے تو کیا یہ کہہ دیا جائے کہ ابو داود والی حدیث صحیح بخاری کی حدیث کے خلاف ہے، اس لیے ضعیف ہے؟

بلکہ خود بوقتِ ذبح ذکر و دعا سے متعلق دیگر احادیث ہی دیکھ لیں، صحیحین کی ایک حدیث میں صرف تکبیر و تسمیہ کا ذکر ہے، جبکہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں «اللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ» کا بھی ذکر ہے۔[1] اب کیا مؤخر الذکر حدیث کو صحیحین کی حدیث کے خلاف بتا کر اسے رد کرنا صحیح ہو گا؟ ہرگز نہیں! کیوں کہ یہاں اس زیادت کو رد کرنے کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح جابر رضی اللہ عنہ کی زیرِ بحث حدیث میں بھی

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٧)

زیادت کو رد کرنے کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔

نیز کسی حدیث میں زیادتِ ثقہ کی بحث عموماً عین اسی حدیث کے دیگر طرق کی بنیاد پر ہوتی ہے اور زیرِ بحث جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جو دوسرا طریق ہے جس میں مختصر ذکر و دعا کا ذکر ہے، وہ درجہ وقوت میں زیرِ بحث حدیث سے کم تر ہی ہے۔ اس لیے کمتر درجہ کی سند سے آنے والی چیز اعلیٰ درجے کی سند سے آنے والی چیز کے لیے قادح نہیں ہو سکتی۔

زیرِ بحث حدیث کے شواہد:

آخر میں بطور فائدہ یہ بھی معلوم ہو کہ زیرِ بحث حدیث کے بعض شواہد بھی ملتے ہیں، لیکن یہ شواہد سب کے سب ضعیف، بلکہ بعض سخت ضعیف ہیں۔ ملاحظہ ہو:

پہلا شاہد:

ابو مسلم محمد بن احمد الکاتب رحمہ اللہ نے کہا:

"حدثنا أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني، ببغداد، ثنا عيسى بن حماد زُغبة، أنا الليث، عن يزيد، عن خالد بن كثير، أن علياً كان إذا وجَّه ذبيحته قال: ﴿اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّ مَاۤ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، ﴿اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُكِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ لَا شَرِیْكَ لَهٗ وَ بِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ﴾ [الأنعام: ١٦٢ـ ١٦٣]، اللهم منك ولك يا الله والله أكبر" [1]

یاد رہے کہ یہ روایت گرچہ موقوف ہے، لیکن بوقتِ ذبح دو مقام کی آیات کو

[1] مجلس من أمالي أبي مسلم الكاتب (ق ٢٦٠/ أ، ب)

ایک ساتھ پڑھنا یہ کوئی ایسا معاملہ نہیں ہے جس میں اجتہاد کا دخل ہو، لہٰذا یہ حکماً مرفوع ہے اور جب حکماً مرفوع ہے تو مرفوع حدیث کے شاہد کے طور پر اس کا پیش کرنا بھی درست ہے جیسا کہ اہلِ علم کے یہاں یہ بات معروف ہے۔ واضح رہے کہ ہمارے نزدیک یہ شاہد ضعیف ہے، لیکن اس درجے کی ضعف والی روایات شواہد کے باب میں قابلِ قبول سمجھی جاتی ہیں۔

دوسرا شاہد:

امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ الْفَقِيهُ، ثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ قُتَيْبَةَ، ثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، ثَنَا النَّضْرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَجَلِيُّ، ثَنَا أَبُو حَمْزَةَ الثُّمَالِيُّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رضی اللہ عنہ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: يَا فَاطِمَةُ قُومِي إِلَى أُضْحِيَّتِكِ فَاشْهَدِيهَا فَإِنَّهُ يُغْفَرُ لَكِ عِنْدَ أَوَّلِ قَطْرَةٍ تَقْطُرُ مِنْ دَمِهَا كُلُّ ذَنْبٍ عَمِلْتِيهِ وَقُولِي: ﴿إِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَ بِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ﴾ [الأنعام: ١٦٢۔ ١٦٣]، قَالَ عِمْرَانُ: قُلْتُ:يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا لَكَ وَلِأَهْلِ بَيْتِكِ خَاصَّةً فَأَهْلُ ذَاكَ أَنْتُمْ أَمْ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً؟ قَالَ: لَا بَلْ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ"[1]

اس روایت میں مشہود لہ کے مکمل الفاظ نہیں ہے، لیکن ایک آیت مذکور ہے اور

[1] المستدرك على الصحيحين للحاكم (٤/ ٢٤٧)

یہاں جو یہ ہے کہ ”قولي“اس سے ظاہر ہے بوقتِ ذبح یہ کہنے کا حکم ہے، بلکہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی بابت ایک اور روایت اسی مفہوم کی منقول ہے جس میں بوقتِ ذبح ان الفاظ کے کہنے کی صراحت ہے کما سیأتي، لیکن یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

تیسرا شاہد:

”وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال لعائشة رضي الله عنها: قُومِي إلى أُضْحِيَتِكِ وَاذْبَحِي وَقُولِي: ﴿إِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ [الأنعام: ١٦٢]“[1]

یہ روایت بھی ماقبل میں مذکور روایت ہی کی طرح ہے، لیکن اس کی سند پر میں واقف نہیں ہوسکا۔ یہ تمام شواہد ضعیف ہیں، انھیں ہم نے معلومات کے لیے ذکر کر دیا ہے، ورنہ زیرِ بحث حدیث کی تصحیح کے لیے ان کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ زیرِ بحث حدیث اصلاً اپنی سند سے ہی ثابت اور صحیح ہے۔ والحمد للّٰہ.

ابوالفوزان کفایت اللہ سنابلی

۲۹/ شعبان/ ۱۴۴۰ مطابق ۵/ مئی/ ۲۰۱۹

[1] تفسير السمرقندي (١/ ٥٠٠)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا قربانی انسانوں کے نام پر ہوتی ہے؟

(ایک شبہ کا ازالہ)

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ عقیقہ میں بچے کے نام پر جانور ذبح کیا جاتا ہے، اسی طرح قربانی کا جانور بھی کسی کے نام سے ذبح ہوتا ہے، جب قربانی کا جانور ذبح کرنے کے لئے کسی مولوی کو بلایا جاتا ہے تو وہ پوچھتا ہے کہ کس کے نام سے ذبح کرنا ہے۔

لہٰذا جب قربانی کا بکرا ہما شما کے نام پر ذبح کیا جاسکتا ہے تو کسی ولی اور بزرگ کے نام پر کوئی بکرا کیوں نہیں ذبح کیا جاسکتا؟؟؟

جواباً عرض ہے کہ:

☆ایک چیز ہے کسی کے نام پر ذبح کرنا۔

☆اور ایک چیز ہے کسی کی طرف سے ذبح کرنا۔

دونوں میں بڑا فرق ہے، قربانی کا جانور مخلوق میں کسی کے نام پر نہیں بلکہ کسی کی طرف سے ذبح کیا جاتا ہے، چنانچہ دعائے قربانی میں جہاں نام پڑھا جاتا ہے وہاں کے الفاظ ہوتے ہیں:

''اللھم تقبل من.....فلان.....''

''من فلان'' یعنی ''فلاں کی طرف سے قربانی قبول فرما''

رہی بات کسی کے نام پر قربانی کرنے کی تو قربانی صرف اور صرف اللہ کے نام پر ہی

ہوتی ہے چنانچہ دعائے قربانی میں اللہ کے نام پر ذبح کرتے ہوئے یہ الفاظ پڑھے جاتے ہیں:

"باسم الله ، الله اکبر"

"بسم الله" یعنی اللہ کے نام پر"

عقیقہ کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ عقیقہ بھی صرف اللہ ہی کے نام پر ہوتا ہے اور بچے کی طرف سے ہوتا ہے نہ کہ بچے کے نام پر۔

اب آتے ہیں مشرکانہ ذبیحہ کی طرف:

مشرکین واہل بدعت کے ذبیحہ کی حرمت دو وجوہات کی بنا پر ہے:

☆**پہلی وجہ:**

غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنا، یعنی بوقت ذبح اللہ کا نام لینے کے بجائے کسی اور کا نام لینا۔

☆**دوسری وجہ :**

بوقت ذبح اللہ کے نام سے تو ذبح کیا جائے مگر اللہ کے لئے ذبح نہ کیا جائے:

یعنی ذبیحہ پیش کرنے کا مقصد اللہ کی خوشنودی کے بجائے کسی غیر اللہ کی خوشنودی مطلوب ہو، یا اللہ کے ساتھ ساتھ غیر اللہ کی بھی خوشنودی مقصود ہو۔

یہ صورت بھی حرام ہے اللہ کے نبی ﷺ وسلم فرماتے ہیں:

"لَعَنَ اللهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللهِ"

"اللہ کی لعنت ہو جو غیر اللہ کی لئے جانور ذبح کرے" [صحیح مسلم ۱۹۷۸]۔

کسی ولی اور بزرگ کی طرف منسوب جو ذبیحہ پیش کیا جاتا ہے اس کے حرام ہونے کی یہی وجہ ہے کہ وہ گرچہ بوقت ذبح اللہ کے نام پر ہی ذبح کیا جاتا ہے مگر اس کا مقصد اس ولی اور بزرگ کی خوشنودی ہوتی ہے، یا اللہ کی خوشنودی کے ساتھ ساتھ اس ولی اور بزرگ کی

بھی خوشنودی بھی مقصود ہوتی ہے۔

جبکہ قربانی وعقیقہ کے جانور میں یہ بات نہیں ہوتی یعنی قربانی وعقیقہ کا جانور **"اللہ کے نام پر"** ذبح ہونے کے ساتھ ساتھ صرف اور صرف **"اللہ کے لئے ہی"** ذبح ہوتا ہے۔

اصل غلط فہمی کی وجہ غلط تعبیر ہے ، اکثر قربانی کے موقع پر لوگ یہی کہتے ہیں کہ اس بار قربانی فلاں کے نام پر ہوگی ، یا بعض مولوی جو دوسروں کا جانور ذبح کرنے جاتے ہیں تو پوچھتے ہیں کہ کس کے نام سے قربانی کرنا ہے۔

حالانکہ یہ تعبیر غلط ہونے کے ساتھ ساتھ گمراہ کن بھی ہے ، ایسا کہنے کے بجائے یوں کہنا چاہئے کہ فلاں کی طرف سے قربانی ہوگی ، یا کس کی طرف سے قربانی کرنی ہے، اگر لوگ اس سلسلے میں غلط تعبیر کو چھوڑ کر صحیح تعبیر استعمال کریں تو ساری غلط فہمی خود بخود دور ہوجائے گی۔

سب نے ایک روایت سنی ہوگی کی اللہ کے نبی ﷺ نے اپنی امت کی طرف سے قربانی کی ۔

یہاں پر کوئی نہیں کہتا کہ آپ ﷺ نے امت کے نام پر قربانی کی ، یہی تعبیر ہر جگہ استعمال کرنی چاہئے۔

اسی طرح قربانی کے دنوں میں ایک سوال بار بار اٹھتا ہے کہ میت کی طرف سے قربانی جائز ہے کہ نہیں ۔

یہاں پر بھی کوئی نہیں کہتا ہے کہ میت کے نام پر قربانی جائز ہے یا نہیں ۔

الغرض ان دو مثالوں میں ہم جو تعبیر استعمال کرتے ہیں اگر یہی تعبیر ہر جگہ استعمال کریں تو غلط فہمیاں پیدا ہی نہ ہوں گی ۔